

प्रकाशक—

श्रीगणेशप्रसाद वर्मा जैन ग्रन्थमाला
अद्वैती, बनारस ।

मूल्य ५)

प्रथम संस्करण

षो० नि० सं० २४५६

मुद्रक—

मेवालाल गुप्त,
बम्बई प्रिंटिंग कार्टेज
बोस-फाटक कारी

दूमरों की सलाह में न चलके होते तो इसको यह गति न होती । बम्बई प्रिंटिंग काटेज प्रेसके मालिक श्री मेवालाल जी गुप्त का तो हमें आभार ही मानना चाहिये, क्योंकि सन्दी की कृपा के फलस्वरूप हम इतने जल्दी इसे प्रकारा में लाने में समर्थ हुए हैं । श्री भाई कन्दैयालाल जी का और प्रेसके दूमरे कर्मचारियों का भी इस काम में हमें पूरा सहयोग मिला है । अतएव हम उनके भी आभारी हैं ।

प्रस्तुत पुस्तक का प्रकाशन उतना निर्दोष न हो सका जितने की मैं आशा करता था, आशा है पाठक इसके लिये क्षमा करेंगे ।

माद्रपद शुक्ला १५
वी० नि० मं० २४७६

}

शूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री.
संयुक्त सम्पादक
श्री वर्षा जैन ग्रन्थमाला
मदेनीपाठ, बनारस

आत्म निवेदन

तत्त्वार्थसूत्र पर अनेक टोकार्थें लिखी गई हैं पर वे मात्र मूल सूत्रों का अन्वयार्थ लिखने तक ही सीमित हैं। मेरा ध्यान इस कमी की ओर गया और इसीलिये मैंने तत्त्वार्थसूत्र पर शंका समाधान के साथ प्रस्तुत विस्तृत विवेचन लिखा है।

यह विवेचन लिखते समय मेरे सामने प्रज्ञाचतुःपं० सुखलालजी का तत्त्वार्थसूत्र रहा है। इसमें उसका ठीका तो मैंने स्वीकार किया ही है, साथ ही कहीं कहीं पण्डितजी के विवेचन को भी आवश्यक परिवर्तन के साथ या शब्दशः मैंने इस विवेचन का अङ्ग बनाया है। पण्डितजी जैन दर्शन के प्रकाण्ड और मर्मज्ञ विद्वान् हैं। उनकी शैली और भाषा भी नजी हुई और प्रांजल है। इससे मुझे प्रस्तुत विवेचन के लिखने में बड़ी सहायता मिली है।

मेरी इच्छा इसमें जैन दर्शन व धर्म की प्राचीन मान्यताओं को यथावत् संकलन करने की हो रही है। इसके लिये कहीं कहीं मुझे चालू व्याख्याओं में प्राचीन आगमों के आधार से आवश्यक परिवर्तन भी करना पड़ा है। मेरा विश्वास है कि जैनदर्शन जैसे सूक्ष्म विषय के अध्ययन करने में इसमें बड़ी सहायता मिलेगी।

एक बात अवश्य है कि सर्वार्थसिद्धि में जो 'पुष्टं सुखोदि सदैव' इत्यादि गाथा उद्धृत है वस्तुका ठीक विवेचन मैंने सर्वार्थसिद्धि के अनुवाद में किया है। उसके अनुसार दर्शन, रत्न, प्राण और भोत्र ये चारों इन्द्रियों ग्राह्यकारी और अप्राप्यकारी दानों प्रकार का ठहरती हैं किन्तु प्रस्तुत विवेचन में इन बात का निर्देश नहीं कर सका हूँ। इसमें 'अध्यात्म' सूत्र के व्याख्यान करते समय सर्वार्थसिद्धि के आधार से त

सात्त्विक भेद नहीं है। क्योंकि जितने भी विवादस्थ सूत्र हैं उन्हें दोनों परम्पराओं ने किसी न किसी रूप में स्वीकार किया है। उदाहरणार्थ नौवें अध्याय के २२ परीपहवाले सूत्र को और इसी अध्याय के केवल के ११ परीपहों का सद्भाव बतलानेवाले सूत्र को दोनों परम्पराएँ स्वीकार करती हैं। इसलिये सत्त्वार्थसूत्र के सूत्रभेद या पाठभेद का कारण सम्प्रदाय भेद न होकर रुचिभेद या आधारभेद रहा है ऐसा ज्ञात होता है। योड़ा बहुत यदि मान्यताभेद है भी तो भी उसका मुख्य कारण साम्प्रदायिकता नहीं है इतना स्पष्ट है।

दिगम्बर और श्वेताम्बर परम्परा के भेद का मुख्य कारण मुनि के वस्त्र का स्वीकार और अस्वीकार ही रहा है। दिगम्बरों की मान्यता है कि पूर्ण स्वावलम्बन को दीक्षा का नाम ही मुनि दीक्षा है, इसलिये वस्त्र को स्वीकार कर कोई भी व्यक्ति साधु नहीं बन सकता। स्त्री के शरीर की रचना ऐसी होती है जिससे वह वस्त्र का त्याग नहीं कर सकती और न एकाकिनी होकर वह विहार ही कर सकती है। इसीसे दिगम्बर परम्परा में उसे साध्वी दीक्षा के अयोग्य माना गया है। किन्तु श्वेताम्बर परम्परा इस व्यवस्था का सात्त्विक पहलू नहीं देखती। इन दोनों परम्पराओं में मतभेद का कारण इतना ही है बाकी की सब बातें गौण हैं। उनका आधार साम्प्रदायिकता नहीं है।

कर्ता विषयक मतभेद

प्रकृत में देखना यह है कि सत्त्वार्थसूत्र किस की रचना है। साधारणतः दोनों परम्पराओं के साहित्य का आलोचन करने से ज्ञात होता है कि इस विषय में मुख्य रूप से चार उल्लेख पाये जाते हैं। प्रथम उल्लेख सत्त्वार्थाधिगम भाष्य का है। इसके अन्त में एक प्रशस्ति दी है जिसमें इसके कर्ता रूप से वाचक उमास्वाति का उल्लेख किया गया है। प्रशस्ति इस प्रकार है—

उक्त कथन से इतना तो स्पष्ट है कि माध्यहार वाचक उमास्वामि इस विषय में स्वयं मौन हैं। उनकी प्रशस्ति से यह नहीं ज्ञात होना कि उन्होंने स्वयं मूल सूत्रों की रचना की है। और न ही भाष्य के प्रारम्भ में आये हुए श्लोकों से इस बात का पता लगता है। हाँ उनके बाद के दूसरे श्वेताम्बर टीकाकारों ने यह अवश्य स्वीकार किया है कि उमास्वामि ने मूल सूत्र और भाष्य दोनों की रचना स्वयं की है।

२—दूसरा उल्लेख धीरसेन स्वामी की घण्टा टीका का है जिसमें तत्त्वार्थसूत्र के कर्त्तारूप से गृह्यपिच्छ आचार्य का उल्लेख किया गया है। काल द्रव्य की चरचा करते हुए धीरसेन स्वामी जीबट्टाण के काल अनुयोगद्वारा (पृ० ३१६ मुद्रित) में लिखते हैं—

‘तद् गिद्धपिञ्चाद्विरिष्य वागिदतयसुते विवर्तनापरिणाम-
क्रिया परत्वापरत्वे च कालस्य इदिदञ्चकालो परुचिदो।’

धीरसेन स्वामी ने शक सं० ७३८ में घण्टा टीका समाप्त की थी। ये सिद्धान्त, उद्योतिष, गणित और इतिहास आदि अनेक विषयों के प्रकाण्ड विद्वन् थे। इनके द्वारा ‘गृह्यपिच्छ आचार्य द्वारा प्रकाशित तत्त्वार्थसूत्रमें’ ऐसा उल्लेख किया जाना साधारण घटना नहीं है। मालूम पड़ता है कि धीरसेन स्वामी के काल तक एकमात्र गृह्यपिच्छ आचार्य तत्त्वार्थसूत्र के कर्त्ता माने जाते थे। गृह्यपिच्छ की विरोपण मानकर उमास्वामि या उमास्वामी इस नाम की प्रमुखता बहुत काल बाद मिली है।^१ विश्वामन्द के श्लोकार्थिक से भी इसी बात का समर्थन होता है

१ निम्नलिखित आत्मपरीक्षा की खोज वृत्ति में ‘तत्त्वार्थसूत्रका रक्षा-
स्वामिप्रवृत्तिनि.’ पाठ है पर मालूम होता है कि यह किसी टिप्पणी का अंग
मूल से सम्मिश्रित हो गया है। न्यायाचार्य दरबारीलाल जो ने आत्मपरीक्षा का
सम्पादन किया है उसमें यह पाठ नहीं है।

क्योंकि उन्होंने 'गृद्धपिच्छाचार्यपर्यन्तनुनिमुनेषु' इस पद द्वारा स्पष्टतः गृद्धपिच्छाचार्य को तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता घोषित किया है।

३ तीसरा चलेख चन्द्रगिरि पर्वत पर पाये जानेवाले शिलालेखों का है। इनमें से ४०, ४२, ४३, ४७, ५० वें शिलालेखों में गृद्धपिच्छ विशेषण के साथ वनात्मातिरा चलेख किया है और शिलालेख १०५ व १०८ में उन्हें तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता भी बताया है। ये दोनों शिलालेख डा० हिरालाल जी के मतानुसार क्रमशः शक सं० १३२० और शक सं० १३५५ के माने जाते हैं। शिलालेख १०५ का उद्धरण इस प्रकार है—

श्रीमानुमास्वातिरयं यतीशस्तत्त्वार्थसूत्रं प्रकटीचकार ।

यन्मुक्तिमार्गाचरणोद्यतानां पायेयमर्घ्यं भवति प्रजानाम् ॥१५॥

तस्यैव शिष्योऽजनि गृद्धपिच्छद्वितीयमंशस्य दलाकपिच्छः ।

पत्न्यनिरस्तानि भवन्ति लोके मुक्त्यंगनामोहनमण्डनानि ॥१६॥

शिलालेख १०८ में इसी बात को इस प्रकार लिपिबद्ध किया गया है—

अभूदुमास्वातिमुनिः पवित्रे वंशे तदीये सकलार्थवेदी ।

ध्वनीकृतं येन जिनप्रणीतं शास्त्रार्थजातं मुनिपुंगवेन ॥११॥

त प्रादिसंरक्षयसावधानो यमार योगी शिल गृद्धपचान् ।

नरा प्रभृत्येव बुधा यमाहुराचार्यशब्दोचगृद्धपिच्छम् ॥ १२ ॥

४ चौथा चलेख निम्नलिखित श्लोक के आधार पर है—

तत्त्वार्थसूत्रकर्तारं गृद्धपिच्छोपलक्षितम् ।

वन्दे गण्डीन्द्रमंदावमुमास्वामिमुनीधरम् ॥

इसमें गृद्धपिच्छ से उपलक्षित वनात्मातिरा मुनीश्वर को तत्त्वार्थसूत्र का कर्ता बताया है और उन्हें गण्डीन्द्र कहा है।

आधुनिक विद्वानों का मत

इस प्रकार ये चार मत हैं जो प्रमुखता से तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता के सम्बन्ध में प्रचलित हैं। आधुनिक विद्वान् भी इन्हीं के आधार से कुछ न कुछ अपना मत बनाते हैं। अभी तक उन्होंने इस विषय में जो कुछ भी लिखा है उस पर से दो मत फलित होते हैं—

१ तत्त्वार्थाधिगम भाष्य के कर्ता उमास्वाति ने ही तत्त्वार्थसूत्र की रचना की है। इस मत का प्रतिपादन प्रज्ञाचक्षु पं० मुखलालजी प्रभृति विद्वान् करते हैं।^१ ये इन्हें श्वेताम्बर परम्परा का मानते हैं।

२ तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता गृह्यपिच्छ उमास्वाति हैं जो कुन्द कुन्द के शिष्य थे। और तत्त्वार्थाधिगम भाष्य के कर्ता कोई दूसरे आचार्य हैं। इस मत का प्रतिपादन पं० जुगलकिशोरजी मुकुतारप्रभृति विद्वान् करते हैं।^२ ये इन्हें दिगम्बर परम्परा का मानते हैं।

पं० नाथुरामजी प्रेमी ने भी इस विषय की विस्तृत चर्चा की है। उनका इस विषय का एक लेख स्व० बाबू श्री बहादुरसिंहजी मिश्री की स्मृति में हुए 'भारतीय विद्या' के तीसरे भाग में प्रकाशित हुआ है। इसमें प्रेमीजी ने प्रज्ञाचक्षु पं० मुखलालजी के मत का सम- धन दिया है। यदि इन दोनों विद्वानों में कोई मतभेद है तो एकमात्र इस बात में है कि वे किस सम्प्रदाय के थे। प्रज्ञाचक्षु पं० मुखलालजी इन्हें श्वेताम्बर परम्परा का मानते हैं और प्रेमीजी वापनीय परम्परा का। अब मान्य हुआ है कि प्रज्ञाचक्षु पं० मुखलालजी का मत पुनः बदल गया है और वे भी प्रेमीजी के समान उन्हें वापनीय परम्परा का मानने लगे हैं।

१ देखो पं० जुगलनाथजी के तत्त्वार्थसूत्र का प्रस्तावना।

२ देखो बालिकवत्स प्रबन्धनाथ ने प्रकाशित स्वच्छन्द की प्रस्तावना।

कर्तृत्व विषयक भ्रम का निराकरण

यद्यपि यहाँ मुख्य रूप से यह विचारणीय नहीं है कि तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता किस परम्परा के थे। वे किसी भी परम्परा के रहे हों इसमें हानि नहीं है, क्योंकि सबल दीक्षा और इसने सम्यन्धित अन्य विषयों को छोड़कर शेष विषय साम्प्रदायिकता से सम्यन्ध नहीं रखते। यहाँ तो हमें प्रमुखता से यह देखना है कि तत्त्वार्थसूत्र के संकलन का मुख्य भेद्य किसे दिया जाय।

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं तदनुसार यदि पूर्वोक्त सभी उल्लेखों को प्रमाण माना जाय तो तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता चार आचार्य ठहरते हैं—गृह्यपिच्छ, वाचक उमास्वाति, गृह्यपिच्छ उमास्वाति और गृह्यपिच्छ उमास्वामी, इसलिये विवेक यह करना है कि इन उल्लेखों में किसे प्रमाण माना जाय।

यह तो स्पष्ट है कि गृह्यपिच्छ विरोध के साथ उमास्वाति का उल्लेख चन्द्रगिरि पर्वत पर पाये जानेवाले शिलालेखों के सिवा अन्य किसी आचार्य ने नहीं किया है। इसलिये अधिकतर सम्भव तो यही दिखाई देता है कि यह नाम कल्पित हो और यह भी सम्भव है कि इसी प्रकार गृह्यपिच्छ उमास्वामी यह नाम भी कल्पित हो। यह हम जानते हैं कि मेरे ऐसा लिखने से अधिकतर विद्वानों को घबरा लगेगा पर यह अनुरीलन का परिणाम है। इसी से ऐसा लिखना पड़ा है।

दिगम्बर परम्परा में गृह्यपिच्छ तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता माने जाते थे और श्वेताम्बर परम्परा में वाचक उमास्वाति हुए हैं जो उत्तरकाल में तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता माने जाने लगे थे, इसलिये ये दोनों नाम मिलकर आगे इन भ्रम को जन्म देने में समर्थ हुए कि तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता गृह्यपिच्छ उमास्वाति हैं और स्वाति से स्वामी शब्द घनने में देर नहीं लगी इसलिये किसी किसी ने यह भी घोषणा की कि तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता गृह्यपिच्छ उमास्वामी हैं।

हमें ऐसा निर्णय करने में इस कारण में भी सहायता मिली है कि ११ वीं शताब्दि के पहले के किन्हीं दिगम्बर आचार्यों ने इन नामों का उल्लेख नहीं किया है। श्वेताम्बर परम्परा में यद्यपि उमास्वाति यह नाम आया है पर उसका विशेषण वाचक है न कि गृह-पिच्छ और दिगम्बर परम्परा में ११ वीं शताब्दि के पूर्व मात्र गृह-पिच्छ नाम का उल्लेख मिलता है, इसलिये गृहपिच्छ उमास्वाति या गृहपिच्छ उमास्वामी इस नाम के न तो कोई आचार्य हुए और न वे तत्त्वार्थमूत्र के कर्ता ही माने जा सकते हैं।

अब देखना यह है कि आश्विन तत्त्वार्थमूत्र की रचना किसने की। पूर्वोक्त आधारों से हमारे सामने ऐसे दो काम शेष रहते हैं जिन्हें तत्त्वार्थमूत्र का कर्ता माना जाता है—एक गृहपिच्छ और दूसरे वाचक उमास्वाति। दिगम्बर आचार्य गृहपिच्छ का तत्त्वार्थमूत्र के कर्ता रूप से उल्लेख करते हैं और श्वेताम्बर आचार्य वाचक उमास्वाति का। यह माना जा सकता है कि दिगम्बर परम्परा में प्रचलित तत्त्वार्थमूत्र के कर्ता गृहपिच्छ रहे हों और श्वेताम्बर परम्परा में प्रचलित तत्त्वार्थमूत्र के कर्ता वाचक उमास्वाति रहे हों पर यहाँ मुख्य विवाद हम बात का नहीं है मुख्य विवाद हम बात का है कि सर्व प्रथम मूल तत्त्वार्थमूत्र की रचना किमने की गृहपिच्छने या वाचक उमास्वाति ने।

इस समय हमारे सामने तत्त्वार्थमूत्र की दोनों परम्पराओं की दृष्टि में दो बातें टीकाटिप्पण हैं—एक सर्वार्थमिद्धि और दूसरा तत्त्वार्थाविगम भाष्य। इन दोनों की स्थिति समान है। इन्हें देखकर यह ज्ञान होना चाहिये कि अन्य आचार्यों के द्वारा बनाये गये ग्रन्थ पर ये दोनों टीकाकार टीका लिख रहे हैं या स्वयं बनाये गये ग्रन्थ पर ये टीका लिख रहे हैं। एक कर्तृत्वपत्र की मिद्धि के लिये 'वक्ष्यमि, निर्देक्ष्याम' इत्यादि शब्द प्रमाण तत्त्वार्थाविगम भाष्य में

पाये जाते हैं उनकी सर्वार्थसिद्धि में भी कमी नहीं है। एक बात अवश्य है कि मूल सूत्रों की क्रमवार रचना के साथ-साथ इन दोनों टीकाओं की रचना हुई होगी यह इनके देखने से सिद्ध नहीं होता। प्रत्युत इनके देखने से यही ज्ञात होता है कि पूरे तत्त्वार्थसूत्र को सामने रखकर ये टीकायें लिखी गई हैं। यदि सर्वार्थसिद्धि में एक दो पाठभेद पाये जाते हैं तो ऐसे पाठ भेदों की तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में कमी नहीं है। अन्तर केवल इतना है कि सर्वार्थसिद्धि में ऐसे पाठभेद का उल्लेख स्पष्टतः किया है और तत्त्वार्थाधिगम भाष्य में टीका लिखते समय उसे नजरअंदाज कर दिया है। उदाहरणार्थ दूसरे अध्याय के अन्तिम सूत्र के भाष्य में प्रथम तो उत्तम पद को व्याख्या कर दी किन्तु बाद में उसे छोड़ दिया। इसी प्रकार चौथे अध्याय के २६ वें सूत्र में लोकांतिकों के नाम तो नों गिनाए पर भाष्य में एक नाम छोड़ दिया। फिर भी आश्चर्य यह है कि उत्तरफाल में वाचक उपात्ताति तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता माने जाने लगे। हमने इस विषय की गहराई से ध्यानदीन की है। उससे हम तो इसी निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि तत्त्वार्थाधिगम भाष्यकार और तत्त्वार्थसूत्रकार एक व्यक्ति नहीं हैं।

यह तो मानी हुई बात है कि तत्त्वार्थसूत्र के कर्ता आगम के गहरे अभ्यासी रहे हैं, इसके बिना इतने प्राञ्जल और व्यवस्थित ग्रन्थ का निर्माण होना कभी भी सम्भव नहीं है पर तत्त्वार्थाधिगम भाष्य के आलोचन से यह पता नहीं लगता कि ये जैनधर्म के सभी विषयों के गहरे अभ्यासी रहे ह नगे। उदाहरणार्थ इन्होंने 'वर्षनीचिञ्च' इस सूत्र की व्याख्या करते हुए वृक्षगोत्र और नाचगोत्र के जो लक्षण दिये हैं वे जैन परम्परा के सर्वथा प्रतिकूल हैं। जैन परम्परा में गोत्र कर्म जीवा के अनुकूल प्रकार के परिवर्तनों का निर्वर्तक माना गया है न कि सामाजिक वृत्ता और नाचता का निर्वर्तक। जैन कर्मशास्त्र

से आर्थिक पुण्य पाप और सामाजिक उन्नता तथा नीचता का समर्थन नहीं होता यह बात किसी भी कर्मशास्त्र के अभ्यासी से छिपी हुई नहीं है। उसने इनका महत्त्व मात्र आध्यात्मिक दृष्टि से माना है, तभी तो वह उन्नतोन्न और नीचगोत्र इनका समावेश जीवविपाकी कर्मों में करता है। मेरा तो स्पष्ट ख्याल है कि भाष्य की रचना जितनी पुरानी सोची जाती है उतनी पुरानी नहीं है। वह ऐसे समय में ही रचा गया है जब कि भारतवर्ष में जातीयता आकाश की छूने लगी थी और जेनाचार्य भी अपने आध्यात्मिक दर्शन के महत्त्व को भूलकर ब्राह्मण विद्वानों के पिछलग्गू बनने लगे थे।

एक बात और है। दूसरे अध्याय में २१ औद्यिक भाष का निर्देश करते हुए 'लिङ्ग' शब्द आया है। वहाँ इसका 'तीन वेद' अर्थ लिया गया है। इसके बाद यह 'लिङ्ग' शब्द दो जगह पुनः आया है—एक तो नीचे अध्याय के 'संयम प्रतमेवना' इत्यादि सूत्र में और दूसरे दसवें अध्याय के अन्तिम सूत्र में। मेरा ख्याल है कि सूत्र में एक स्थल पर पारिभाषिक जिस शब्द का जो अर्थ परिगृहीत है वही अर्थ अन्यत्र भी लिया जाना चाहिये। किन्तु हम देखते हैं कि तत्त्वार्थाधिगम माध्यकार इस तथ्य को निभाने में असमर्थ रहे। ऐसी एक दो थुटियाँ तथापि सर्वायसिद्धि में भी देखने को मिलती हैं और इन टीकाओं के आधार से आज तक इन थुटियों की पुनरावृत्ति होती आई है। हम भी उनसे बाहर नहीं हैं। पर तत्त्वार्थाधिगम माध्य के कर्ता को सूत्रकार मान लेने पर उनकी यह जवाबदारी विशेषरूप से बढ़ जाती है। किन्तु वे इस जवाबदारी को निभाने में असमर्थ रहे क्योंकि उन्होंने दूसरे अध्याय में 'लिङ्ग' शब्द का जो परिभाषा दी है ता कि सूत्र सूत्र में भा कल्पित होती है उसका वे सर्वत्र निर्वाह नहीं कर सके और नीचे अध्याय के

चलेख 'शास्त्रार्थ मूत्रकारा. माहुर' इस रूप में करते हैं पर इसकी पुष्टि में अभी कोई दूसरा स्थल प्रमाण नहीं मिला है। यदि यह सत्यार्थमूत्र का अधिभाग्य चङ्ग होगा तो इस पर आचार्य गुरुदास और अकलंकदेव अथर्व ही टीका लिखने। अभी तो केवल इतना ही कहा जा सकता है कि आचार्य विद्यानन्द इसे सत्यार्थमूत्र के कर्ता का मङ्गलाचरण मानते रहे हैं। यह भी सम्भव है कि मूत्रकार से उनका मतलब सत्यार्थमूत्र के पिछले सभी टीकाकारों से रहा हो। जो कुछ भी हो अभी यह प्रश्न विचारणीय है।

इतिहास का विषय जितना धर्म साध्य है उतना ही यह गवेषणात्मक भी है। प्रस्तुत प्रभावना मुझे दो तीन दिन में ही लिखनी पड़ी है। यदि सब प्रकार की सुविधा मिल सकी तो इस विषय पर भी सांगोपांग प्रकारा दालने का प्रयत्न करूँगा ऐसी मुझे आशा है।

आचल शुक्ला १४
बी० सं० २४५६

}

शूलचन्द्र मिढान्तशास्त्री

तत्त्वार्थसूत्र

सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः ॥१॥ तत्त्वार्थश्चद्वानं
सम्यग्दर्शनम् ॥ २ ॥ तन्निसर्गादिधिगमाद्वा ॥ ३ ॥ जीवाजीवा-
सम्बन्धसंवरनिर्जराभोक्षास्तत्त्वम् ॥ ४ ॥ नामस्थापनाद्रूपभावत-
स्तन्यासः ॥ ५ ॥ प्रमाणनयैरधिगमः ॥ ६ ॥ निर्देशस्वामित्व-
साधनाऽधिकरणस्थितिविधानतः ॥ ७ ॥ सत्संख्याक्षेत्रस्पर्शन-
कालान्तरभावाल्लघुत्वैश्च ॥ ८ ॥ मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि
ज्ञानम् ॥ ९ ॥ तत्प्रमाणे ॥ १० ॥ आद्ये परोक्षम् ॥ ११ ॥
प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥ मतिः स्मृतिः संज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध
इत्यनर्थान्तरम् ॥ १३ ॥ तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥ १४ ॥
अवग्रहेहाऽवायधारणाः ॥ १५ ॥ बहुबहुविधत्तिप्राऽनिःसृताऽनुक्त-
ध्रुवाणां सेतराणाम् ॥ १६ ॥ अर्थस्य ॥ १७ ॥ व्यञ्जनस्यावग्रहः
॥ १८ ॥ न चक्षुरनिन्द्रियाम्याम् ॥ १९ ॥ श्रुतं मतिपूर्वद्वयने-
कद्वादशभेदम् ॥ २० ॥ भवप्रत्ययोऽवधिदवनारकाणाम् ॥ २१ ॥
क्षयोपशमनिमित्तः षड्विकल्पः शेषाणाम् ॥ २२ ॥ ऋजुविप्लव-
मती मनःपर्ययः ॥ २३ ॥ विशुद्धप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः
॥ २४ ॥ विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयेभ्योऽवधिमनःपर्ययोः ॥ २५ ॥
मतिश्रुतयोर्निबन्धो द्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु ॥ २६ ॥ रूपिष्ववधेः

॥ २७ ॥ तदनन्तमागे मनःपर्ययस्य ॥ २८ ॥ सर्वद्रव्यपयपिषु
केवलस्य ॥ २९ ॥ एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्म्यः
॥ ३० ॥ मतिधृतावधयो विपर्ययश्च ॥ ३१ ॥ सदसतोरविशेषा-
द्यद्वन्द्वोपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥ ३२ ॥ नैगमसंग्रहव्यवहारर्जुग्रशब्द-
समभिरुढैर्बभूता नयाः ॥ ३३ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे मोक्षहास्ये प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥



श्रीपशमिकषायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदयिक-
पारिणामिकौ च ॥ १ ॥ दिनवाटादशौकविंशतिप्रिमेदा यथाक्रमम्
॥ २ ॥ सम्पत्त्वचारित्र्ये ॥ ३ ॥ ज्ञानदर्शनदानलाममोगोपमोग-
बोर्पाणि च ॥ ४ ॥ ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धयश्चतुस्त्रिपञ्चमेदाः
मम्पत्त्वचारित्र्यसंपमासंपमाश्च ॥ ५ ॥ गतिकपापलिप्तमिध्या-
दर्शनाग्रानामयथासिद्धलेख्याश्चतुश्चतुष्टयेकैकैकैकपङ्क्तेमेदाः ॥ ६ ॥
जीवमव्यामव्यस्त्वानि च ॥ ७ ॥ उपयोगो लक्षणम् ॥ ८ ॥ स
द्विविधोऽष्टवर्तुर्भेदः ॥ ९ ॥ संसारिणो मुक्ताश्च ॥ १० ॥ समन-
स्त्वात्मनस्काः ॥ ११ ॥ संसारिणश्चमस्यावराः ॥ १२ ॥ पृथिव्य-
मेजोवायुवनस्पतयः स्यावराः ॥ १३ ॥ द्वीन्द्रिषादयश्चमाः ॥ १४ ॥
पञ्चेन्द्रियाणि ॥ १५ ॥ द्विरिषानि ॥ १६ ॥ निर्गुण्युपकरणे
द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥ सङ्घ्युपयोगौ भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥
स्पर्शरसमनप्राणवज्रुःश्रोत्राणि ॥ १९ ॥ स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दा-

रत्नशर्करावालुकापद्मधूमनमोमहातमः प्रमा भूमयो घनाम्बु-
वाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः ॥ १ ॥ तामु त्रिंशत्पञ्चविंशति
पञ्चदशदशत्रिपञ्चोर्नैकनरकशतसहस्राणि पञ्च चैव यथाक्रमम्
॥ २ ॥ नारका नित्याशुमतरलेरयापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः
॥ ३ ॥ परस्परोदीरितदुःखाः ॥ ४ ॥ संक्लिष्टामुरोदीरितदुःखाश्च
प्राक्चतुर्ध्याः ॥ ५ ॥ तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रि-
शत्मागरोपमा सत्त्वानां परा स्थितिः ॥ ६ ॥ जम्बूद्वीपलवणो
दादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः ॥ ७ ॥ द्विद्विविष्कम्माः पूर्व
पूर्वपरिघेषिणो बलयाकृतयः ॥ ८ ॥ तन्मध्ये मेरुनामिदृत्तो योजने
शतसहस्रविष्कम्भो जम्बूद्वीपः ॥ ९ ॥ भरतहैमवतहरिविदेहम्बरु-
हैरण्यवतैरावतवर्षाः क्षेत्राणि ॥ १० ॥ तद्विमाजिनः पूर्वापरायता
हिमवन्महाहिमवन्निषधनीलरुक्मिशिखरिणो वर्षघरपर्वताः ॥ ११ ॥
हेमार्जुनतपनीयवह्म्यरजतहैममयाः ॥ १२ ॥ मणिविचित्रपार्व्या
उपरि मूले च तुल्यविस्ताराः ॥ १३ ॥ वममहापथतिगिञ्ज-
केसरिमहापुण्डरीकपुण्डरीका हृदास्तेषामुपरि ॥ १४ ॥ प्रथमो
योजनसहस्रायामस्तदर्द्धविष्कम्भो हृदः ॥ १५ ॥ दशयोजनावगाहः
॥ १६ ॥ तन्मध्ये योजनं पुष्करम् ॥ १७ ॥ तद्द्विगुणद्विगुणा
हृदाः पुष्कराणि च ॥ १८ ॥ तन्निवासिन्यो देव्यः श्रीद्वीधृति-
कीर्तिबुद्धिलक्ष्म्यः पद्मोपमस्थितयः मसामानिरुपरिपरकाः ॥ १९ ॥
गङ्गामिधुरोद्दिप्तोद्दितास्याहरिद्वगिकान्तामीतामीतोदानारीनरका-
न्तामुवर्षरूप्यकृत्वाङ्गारक्तोदाः मरितस्तन्मध्यगाः ॥ २० ॥ द्वयो-

आ ऐशानात् ॥७॥ शेषाः स्पर्शरूपशब्दमनःप्रवीनाराः ॥ ८ ॥
 परेऽप्रवीचाराः ॥ ९ ॥ मयनवासिनोऽसुरनामविद्युत्सुपर्णाभिवात-
 स्तानितोदधिद्वीपदिक्कुमाराः ॥ १० ॥ व्यन्तराः किन्नरकिम्पुल्य-
 महोरगगन्धर्वपचराघसभूतपिशाचाः ॥ ११ ॥ उयोतिष्काः सूर्या
 चन्द्रमसौ ग्रहनक्षत्रप्रतीर्यकृतारकाश्च ॥ १२ ॥ मेरुप्रदक्षिणा
 नित्यगतपो नृलोके ॥ १३ ॥ तरुतः कालविभागः ॥ १४ ॥
 बहिरवस्थिताः ॥ १५ ॥ धैमानिकाः ॥ १६ ॥ कल्पोपपन्नाः
 कल्पातीताश्च ॥ १७ ॥ उपर्युपरि ॥ १८ ॥ सौधर्मेशानसान-
 द्दुमारमादेन्द्रमद्गप्रज्ञोत्तरलान्तवकापिष्टशुरुमहाशुकशत्रारसहस्रा-
 रेभ्यानवप्राणतपोराग्याच्युतपोर्नवसु ग्रैवेपकेषु विजयवैजन्त-
 जयन्तापराजिनेषु सर्वार्थमिदो च ॥ १९ ॥ स्थितिप्रभावसुरा-
 द्युल्लेखा विगुर्दान्द्रियावधिरिषयतोऽधिकाः ॥ २० ॥ मनि-
 शीरपग्निप्रदाग्निमाननो दीनाः ॥ २१ ॥ पीतपद्मशुक्ललेखा
 द्वित्रिशेषे ॥ २२ ॥ प्राग्ग्रैवेपकेभ्यः कल्पाः ॥ २३ ॥ मङ्गलोका-
 ल्पवा नीलान्धिकाः ॥ २४ ॥ मागस्वनादिरयवद्वयकृष्णगर्दतोपतु-
 पिताभ्याषायागिष्टाश्च ॥ २५ ॥ विजयादिषु द्विचरमाः ॥ २६ ॥
 औषपादिकमनुष्येभ्यः शेषान्निर्ययोनयः ॥ २७ ॥ स्थितिरगुर-
 नागगुपणर्दीपशेषाणां मागरोपमत्रिषत्योपमाद्दीनमिताः ॥ २८ ॥
 औषधर्मेशानयोः मागरोपमेऽधिके ॥ २९ ॥ मानन्दुमामादेन्द्रयोः
 मत्र ॥ ३० ॥ त्रिमयनवैकादशत्रयोदशपञ्चदशविंशतिस्तु
 ॥ ३१ ॥ आग्याच्युतादृष्वंमकैकेन नवसु ग्रैवेपकेषु विजयादिषु

बन्धसौन्दर्यस्यौल्यसंस्थानमेतमश्वायाऽऽतपोद्योतवन्तश्च ॥२४॥
 अणवः स्कन्धाश्च ॥ २५ ॥ मेदमङ्घ्रातेभ्यः उत्पद्यन्ते ॥ २६ ॥
 मेदादणुः ॥ २७ ॥ मेदसङ्घाताभ्यां चाक्षुषः ॥ २८ ॥ सद्द्रव्य-
 लक्षणम् ॥२९॥ उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् ॥३०॥ तद्भासाव्ययं
 नित्यम् ॥३१॥ अपितानपितसिद्धेः ॥३२॥ स्निग्धरूचत्वादन्धः
 ॥ ३३ ॥ न जघन्यगुणानाम् ॥ ३४ ॥ गुणसाम्ये सदृशानाम्
 ॥३५॥ द्वयधिकादिगुणानां तु ॥३६॥ बन्धेऽधिकौ पारिणामिसौ
 च ॥३७॥ गुणपर्ययवद्द्रव्यम् ॥३८॥ कालश्च ॥३९॥ मोऽनन्त-
 समयः ॥ ४० ॥ द्रव्याश्रया निर्गुणाः गुणा ॥ ४१ ॥ तद्भावः
 परिणामः ॥ ४२ ॥

इति तत्त्वार्थाधिगमे भोक्तृशास्त्रे पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥



कायवाञ्छनः कर्मयोगः ॥ १ ॥ स आस्रवः ॥ २ ॥
 शुभः पुण्यस्याशुभः पापस्य ॥ ३ ॥ सकृपापाकृपायोः साम्भरा-
 यिकेऽर्थापथयोः ॥४॥ इन्द्रियकृपायाव्रतक्रियाः पञ्चचतुःपञ्चपञ्च-
 विंशतिसंख्याः पूर्वस्य मेदाः ॥ ५ ॥ तीव्रमन्दज्ञाताज्ञातमायाधि-
 करणवीयेविशेषेभ्यस्तद्विशेषः ॥६॥ अधिकरणं जीवाजीवाः ॥७॥
 आद्यं संरम्भसमारम्भारम्भयोगकृतकारितानुमतकृपायविशेषैस्त्रि-
 स्त्रिंशत्तुष्टैकशः ॥८॥ निर्वर्तनानित्तेपसंयोगनिसर्गाद्विचतुर्दित्रि-
 मेदाः परम् ॥ ९ ॥ तत्प्रदोषनिह्वयमान्मर्यान्तरायामादनोपघाता-
 ज्ञानदर्शनावरणयोः ॥ १० ॥ दुःखशोकतापाक्रन्दनबधपरिदेवना-

॥४॥ क्रोधलोममीरुत्वहास्यप्रत्याख्यानान्यनुवोचीभाषणं च पञ्च
 ॥ ५ ॥ शून्यागारविमोचितावासपरोपरोधाकरणभैद्यशुद्धिसधर्मा-
 विसंवादाः पञ्च ॥६॥ सौरागकथाश्रवणतन्मनोहराङ्गनिरीक्षण-
 पूर्वगतानुस्मरणवृत्त्येष्टरसस्वशरीरसंस्कारस्यागाः पञ्च ॥ ७ ॥
 मनोनामनोग्रेन्द्रियविषयरोगद्वेषवर्जनानि पञ्च ॥८॥ हिंसादिष्वि-
 द्दामुत्रापापावद्यदर्शनम् ॥९॥ दुःखमेव वा ॥१०॥ मत्रीप्रमोद-
 कार्त्तयभाष्यस्थानि च सत्तगुणाधिककृत्स्न्यमानाविनयेषु ॥११॥
 जगन्कायश्चमावै । वा संवेगवैराग्यार्थम् ॥१२॥ प्रमत्तयोगात्प्राण-
 श्वपरोपणं हिंसा ॥ १३ ॥ असदभिधानमनृतम् ॥ १४ ॥
 भदगादानं स्त्रेयम् ॥१५॥ मैथुनमग्न ॥१६॥ मूर्च्छा परिग्रहः
 ॥१७॥ निःशून्यो व्री ॥१८॥ मगार्जनमारथ ॥ १९ ॥ अणु-
 यनोन्मारी ॥२०॥ दिग्देशानर्थदण्डविरतिगामागिकप्रोपधोपवा-
 मोपमोगपरिमोगपरिमाणातिथिसंविभागव्रतमम्भस्य ॥२१॥ मा-
 नान्तिही सत्प्रेषनो ज्ञोविता ॥२२॥ शङ्काकांवाविचिहितसुऽपद-
 श्चिप्रगंमामंभवाः मय्यगदष्टेस्तीचाराः ॥ २३ ॥ व्रतशीलेषु पञ्च
 पञ्च यथाक्रमम् ॥ २४ ॥ वन्धयच्छेदानिभारोपणान्नपाननि-
 रोधाः ॥२५॥ विष्योपदेशरहोभ्याख्यानहृत्लेखक्रियान्यामापदा-
 रणाकारमंत्रमेदाः ॥ २६ ॥ स्नेनप्रयोगतदाहृतादानचिरुदराज्या-
 निष्ठमहीनाधिष्मानोन्मानशनिरूपकव्यवहाराः ॥२७॥ परिव्राट्-
 कान्देन्यगिकापरिगृहीतापरिगृहीतागमनानंगरीडाकामतीव्राभि-
 निवेद्याः ॥ २८ ॥ चेत्रसाम्नुदिग्ययगुणधनधान्यदामोदामकुव-
 शमायानिष्ठमाः ॥ २९ ॥ ऊर्ध्वाधामिनयम्यनिक्रमधेत्रवृद्धिम्-

नारकैर्यग्योनमानुषदेवानि ॥ १० ॥ गतित्रातिशरीराहोपाह
निर्माणबंधनसंघातसंस्थानसंहननस्पर्शरसगंधवर्णानुपूज्यगुरुलघुप-
घातपरघातावपोघातोच्छ्वासविहायोगतपः प्रत्येकशरीरत्रयमुप-
गमुस्वरश्चमयूज्यमपर्याप्तिस्विरादेयपशःकीर्तिसेतराणि तीर्थकस्त्वं
च ॥ ११ ॥ उचैर्नविश्व ॥ १२ ॥ दानलाममोगोपमोगवीर्याणाम्
॥ १३ ॥ आदितस्तिष्ठुणामंतरायस्य च त्रिंशत्मागरोपमकोटो-
कोट्यः परा स्थितिः ॥ १४ ॥ मत्ततिर्मोहनीयस्य ॥ १५ ॥
विंशतिर्नामगोत्रयोः ॥ १६ ॥ त्रयस्त्रिंशत्सागरोपमाण्यायुवः ॥ १७ ॥
अपरा द्वादशमुहूर्ता वेदनीयस्य ॥ १८ ॥ नामगोत्रयोरष्टौ ॥ १९ ॥
शेषाणामंतर्मुहूर्ताः ॥ २० ॥ विषाकोऽनुमवः ॥ २१ ॥ स
यथानाम ॥ २२ ॥ तस्य निर्जरा ॥ २३ ॥ नामप्रत्ययाः सर्वतो
योगविशेषात्सूक्ष्मैकचेत्रावगाहस्थिताः सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तान्त-
प्रदेशाः ॥ २४ ॥ सद्देशशुभापुनोमगोत्राणि पुण्यम् ॥ २५ ॥
अतोऽन्यत्पापम् ॥ २६ ॥

इति षट्त्वार्याधिगमे मोक्षशास्त्रेऽश्मोभ्यावः ॥ ८ ॥

अस्रवनिरोधः संवरः ॥ १ ॥ स गुप्तिसमितिधर्मानुप्रेक्षा-
परीषद्वज्रचारित्रैः ॥ २ ॥ तपसा निर्जरा च ॥ ३ ॥ सम्यग्योग-
निग्रहो गुप्तिः ॥ ४ ॥ ईर्यामापैषणादाननिवेपोत्सर्गाः समितयः
॥ ५ ॥ उत्तमवमामाद्वार्जवसत्यशौचसंयमतपस्त्वागाऽकिञ्चन्य-
ब्रह्मचर्याणि धर्मः ॥ ६ ॥ अनित्याशरणसंसारैकत्व न्यत्य । शुच्या-
स्रवमंवर्गनिर्जगलोकपोधिदुर्लभधर्मस्याख्यातन्वानुचिन्तनमनुप्र क्षाः

॥ ३५ ॥ आज्ञापायविपाकसंस्थानविचयाय धर्म्यम् ॥ ३६ ॥
 शुक्ले घाये पूर्वविदः ॥ ३७ ॥ परे केवलिनः ॥ ३८ ॥ पृथक्त्वकैत्व-
 वितर्कमूत्रमक्रियाप्रतिपातिव्युपरतक्रिया निवर्तीनि ॥ ३९ ॥ श्रौ-
 कयोगकाययोगयोगानाम् ॥ ४० ॥ एकाग्रये सवितर्कवीचारे पृ-
 ॥ ४१ ॥ अगोचारे द्वितीयम् ॥ ४२ ॥ वितर्कः श्रुतम् ॥ ४३ ॥ वीचारो
 धर्म्यभुवनयोगसंक्रातिः ॥ ४४ ॥ सम्यग्दृष्टिश्चावकविरतानन्त-
 रियोगब्रह्मदर्शनमोहक्षपकोपशमकापशान्तमोहक्षपकवीणमोहजिना-
 क्रमशोऽर्थमल्लेखगुणनिजराः ॥ ४५ ॥ पुलारूपकुराकुरीलनिर्गन्ध-
 स्नातका निर्व्रण्याः ॥ ४६ ॥ संयमभ्रुतप्रतिषेयनातीर्थलिङ्गलैरयो-
 पपादम्यानविकल्पतः साध्याः ॥ ४७ ॥

इति तन्त्रार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे नवमाऽध्यायः ॥ ६ ॥

मोहक्षपान्त्रानदशनाररणान्तरायक्षपाय केवलम् ॥ १ ॥
 बन्धदेवभावनिर्जराभ्यां कृत्स्नकर्मविश्रमोक्षो मोक्षः ॥ २ ॥
 श्रौतगुणिकादिमन्त्रपरराता च ॥ ३ ॥ अन्यत्र केवलमभ्यस्तवशान-
 दगन्धर्वनिवृत्त्येव ॥ ४ ॥ तदनन्तरमर्घ्यं गन्धर्व्यालोकान्तात् ॥ ५ ॥
 पूर्वप्रयोगादमंगलान्धन्वज्ज्ञेयानयामनिपरिष्कामाथ ॥ ६ ॥ आवि-
 ष्ठान्कालवद्वन्द्व्यपगतनेत्रानांयुग्मदेग्यद्वीजयदप्रिशिष्टावप ॥ ७ ॥
 यमांस्त्रिंशत्तमावत् ॥ ८ ॥ चैत्रकालगतिर्लिङ्गवीचयास्त्रिप्रत्येक-
 बुद्धमोक्षिज्ञानावमाहर्नारममप्यास्तवद्वृत्ततः साध्याः ॥ ९ ॥

इति तन्त्रार्थाधिगमे मोक्षशास्त्रे दशमाऽध्यायः ॥ १० ॥

विषयानुक्रम

पहला अध्याय

विषय

पृष्ठ

उत्पत्तिका	१
मोक्षमार्ग का निर्देश	१
मोक्ष का स्वरूप	२
मोक्ष के साधनों का स्वरूप	२
मोक्ष की साधनता	२
सम्यक् विशेषण की सार्थकता	४
साधनस्य सम्यग्	४
साधन विचार	४
मोक्षमार्ग के एकत्वका समर्थन	५
सम्यग्दर्शन का लक्षण	५
सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के हेतु	६
निर्गम और अधिगम शब्द का अर्थ	६
निर्गमज और अधिगमज सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति में हेतुता	७
अन्य साधनों का समन्वय	७
काल की अप्रयोज्यता	८
सम्यग्दर्शन के अन्तरंग कारण	-
तत्त्वों का नाम निर्देश	
निक्षेपों का नाम निर्देश	
निक्षेप के भेद	

विषय

तत्त्वों के जानने के उपाय

तत्त्वों का विस्तृत ज्ञान प्राप्त करने के लिये कुछ अनुरोध
द्वारों का निर्देश

सम्यग्ज्ञान के भेद

प्रमाण चर्चा

प्रमाण और उनके भेद

अतिज्ञान के पर्यायवाची नाम

अति आदि पर्यायवाची हैं हमका समर्थन

अन्य मत का उल्लेख

अतिज्ञान की प्रवृत्ति के निमित्त

अतिज्ञान के भेद

अवग्रह आदि का स्वरूप

अवग्रह आदि के विषयभूत पदार्थों के भेद

निःसृत-अनिःसृत विचार

उक्त-अनुक्त विचार

उक्त पदार्थों के ज्ञान का सुखात्मा

अवग्रह आदि चारों का विषय

सूत्र का आशय

अर्थ की परिभाषा

अर्थ की अन्य परिभाषा

अर्थ की उभयात्मकता

अन्यमत विराम

अवग्रह का दूसरा भेद

उक्त सूत्रों का भाग्य

अन्य मतका निर्देश

विषय

ज्ञान का स्वरूप और उसके भेद	४३
प्रवर्धितज्ञान के भेद और उनके स्वामी	४२
मनःपर्ययज्ञान के भेद और उनका अन्तर	४६
अवधि और मनः पर्यय का अन्तर	४८
पाँचों ज्ञानों के विषय	४९
एक साथ एक आत्मा में कम से कम और अधिक से अधिक	
कितने ज्ञान सम्भव हैं इसका तुलना	५१
मति आदि तीनों ज्ञानों की विपर्यया और उनमें हेतु	५४
नय के भेद	५६
नवनिस्तार की दृष्टि	५७
अज्ञ में नवनिस्तार की मापकता	५८
नवनिस्तार की आरम्भिता का कारण	६१
जै दूरि में अन्य दूरि में अन्य	६२
नवका समान्य स्वरूप	६२
नवके मुख्य भेद और उनके स्वरूप	६३
नैमित्तिक नवके स्वरूप	६५
नैमित्तिक	६५
मोक्षद्वार	६७
मोक्षद्वार नव	६७
मोक्षद्वार नव	६८
मोक्षद्वार	६९
मोक्षद्वार	७०
मोक्षद्वार	७१
मोक्षद्वार नवों के विषय की महत्ता और उन्नत	
उन्नत नवों के विषय की महत्ता का समर्थन	७१

विषय

नर्यों के जानने के लिये

नर्यों का विमृष्ट ज्ञान प्राप्त करने के लिये कुछ अरु
द्वारों का निर्देश

सम्बन्धज्ञान के भेद

प्रमाण पक्षों

प्रमाण और उनके भेद

मतिज्ञान के पक्षोंपक्षों नाम

अति अति पक्षोंपक्षों हैं इनका सम्बन्ध

अति अति का उद्देश्य

मतिज्ञान की प्रवृत्ति के निर्माण

मतिज्ञान के भेद

अति अति का उद्देश्य

अति अति के विषयमूल पक्षों के भेद

विषय-अति अति विचार

अति-अति विचार

अति पक्षों के ज्ञान का गुणगुण

अति अति पक्षों का विषय

अति का उद्देश्य

अति की उद्देश्य

अति की उद्देश्य उद्देश्य

अति की उद्देश्य उद्देश्य

अति अति उद्देश्य

अति अति का उद्देश्य भेद

अति अति का उद्देश्य

अति अति निर्देश

विषय	पृष्ठ
समुद्रीय और जलमे स्थित क्षेत्र, पर्यंत और नदी आदिका विस्तार मे वर्णन	१४९
मेरु पर्यंत	१५२
क्षेत्र और पर्यंत	१५२
पर्यंतोंका रंग और विस्तार	१५३
तालाब और प्रथम तालाब का व्यवहार और	१५३
कमलों और तालाबोंका विशेष वर्णन	१५३
कमलों में निवास करने वालों देवियों	१५४
गंगा आदि नदियोंका विशेष वर्णन	१५४
भरतादि क्षेत्रोंका विस्तार और विशेष वर्णन	१५५
क्षेत्रों और पर्यंतोंका विस्तार	१५५
क्षेत्र कथन	१५५
क्षेत्रोंमें कालक्रमपूर्वक	१५८
धतकी वृष्टि और पुष्कराथ	१६०
विदेहोंका विशेष वर्णन	१६०
पुष्कराथ सजाफा कारण	१६१
मनुष्यों का निवास स्थान और भेद	१६१
फलभूमि विभाग	१६३
मनुष्यों और तिर्यचोंकी स्थिति	१६४
स्थिति के भेद	१६५
कायस्थिति	१६५
तिर्यचों की अवस्थिति और कायस्थिति	१६६

चौथा अध्याय

देवों के तिकाव

१६७

विषय	पृष्ठ
विभाग	१२८
समुद्र के प्रकार और उनके स्वामी	१२८

तीसरा अध्याय

नारकों का वर्णन	१३२
लोकका विचार	१३३
अधोलोक का विरोध वर्णन	१४८
भूमियों के नाम, मोटाई व आधार	१४२
नरकावास व पटल	१४३
क्षेत्रा	१४४
परिणाम	१४४
वेद	१४४
वेदना	१४४
विज्ञा	१४५
मान प्रकार की वेदना	१४५
नारकों की आयु	१४६
गर्भ	१४६
आगनि	१४६
नारकों में गेह आरों व दूध समुद्र आदिका	
कहाँ किस प्रकार मलय है इसका सुझाव	१४७
अधोलोक का वर्णन	१४८
दूध और समुद्र	१४८
व्यास	१४९
स्वप्न व आगनि	१४९

विषय

पृष्ठ

जम्बूद्वीप और उसमें स्थित क्षेत्र, पर्वत और नदी आदिका
विस्तार से वर्णन

१४९

मेरु पर्वत

१५२

क्षेत्र और पर्वत

१५२

पर्वतोंका रंग और विस्तार

१५३

तालाब और प्रथम तालाब का उल्लास आदि

१५३

कमलों और तालाबोंका विशेष वर्णन

१५३

कमलों में निवास करने वाले देवियों

१५४

गंगा आदि नदियोंका विशेष वर्णन

१५४

भरतादि क्षेत्रोंका विस्तार और विशेष वर्णन

१५५

क्षेत्रों और पर्वतोंका विस्तार

१५५

शेष कथन

१५५

क्षेत्रोंमें कालक्रमानुसार

१५८

भारतको खण्ड और पुष्करार्थ

१६०

विदेशोंका विशेष वर्णन

१६०

पुष्करार्थ संज्ञाका कारण

१६१

मनुष्यों का निवास स्थान और भेद

१६१

कर्मभूमि विभाग

१६३

मनुष्यों और तिर्यचोंकी स्थिति

१६४

स्थिति के भेद

१६५

बायस्थिति

१६५

तिर्यचों की भयस्थिति और बायस्थिति

१६६

चौथा अध्याय

देवों के निकास

१६७

विषय	पृष्ठ
क्षेत्रका परिचय	१००
आकाश का परिचय	२०१
रक्त अस्तित्वों में द्रव्यपनेकी स्वीकारता	२०२
नीधोंमें द्रव्यपने की स्वीकारता	२०३
मूल द्रव्योंका साधर्म्य और वैधर्म्य	२०५
रक्त द्रव्योंके प्रदेशोंकी संख्या का विचार	२०९
द्रव्योंके अवगाह क्षेत्रका विचार	२१२
आधाराधेयविचार	२१३
लोकालोकविभाग	२१३
धर्म, अधर्म, पुद्गल और जीव द्रव्य के	
अवगाहका विचार	२१४
धर्म और अधर्म द्रव्यों के कार्य पर प्रकाश	२१०
आकाश द्रव्योंके कार्यों पर प्रकाश	२२०
मूल द्रव्यों के कार्यों पर प्रकाश	२२१
तीर्थ द्रव्यके कार्यों पर प्रकाश	२२४
जल द्रव्यके कार्यों पर प्रकाश	२२४
पुद्गलका लक्षण और समझी पर्याय	२२६
पुद्गलोंके भेद	२३६
रक्त से रक्त और अणुकी उत्पत्ति के कारण	२३८
अचाक्षुष रक्तके चाक्षुष बनने में हेतु	२४१
द्रव्यका लक्षण	२४२
मन् की व्याख्या	२४२
मन् की परिभाषा	२४३
निर्णयका स्वरूप	२४६
नृबौद्ध कथन की मिट्टि में हेतु	२४८

विषय

पृष्ठ

पौद्गलिक धन्धके हेतु का कथन	२५९
धन्धके सामान्य नियम के अपवाद	२६०
धन्धके समय होनेवाली व्यवस्था का निर्देश	२६३
प्रकारान्तर से द्रव्य का स्वरूप	२६४
काल द्रव्यकी स्वीकारता और उसका कार्य	२६६
गुणका स्वरूप	२६८
परिणाम का स्वरूप	२६९

छठा अध्याय

योग और आस्रव का स्वरूप	२७०
योग और योगन्यास	२७०
स्मिन्के कितने योग होने हैं	२७२
योगके भेद और उनका कार्य	२७२
परिणामों के आधार में योग के भेद	२७२
स्वामिभेद से आस्रव में भेद	२७४
साम्प्रदायिक कर्मास्रवके भेद	२७५
आस्रवके कारण समान होने पर भी परिणाम भेदसे	
आस्रवमें जा विशेषता आती है उसका निर्देश	२७८
अधिकरण के भेद प्रभेद	२८०
छाठ प्रकारके कर्मों के आस्रवों के भेद	२८४
ज्ञानावरण और दशानावरण कर्मोंके	
अवरोक्त स्वरूप	२८८
अज्ञानावेदनाय कर्मके अवरोक्त का स्वरूप	२८८
मात्रावेदनाय " " "	२९०
दशानावेदनाय " " "	२९०

विषय	पृष्ठ
मन्त्रोपना ग्रन्थ के अरीचर	
दान का स्वरूप और उसकी विशेषता	११५
त्रिभि को विशेषता	११५
द्रव्य की विशेषता	११५
दाता की विशेषता	११५
पात्र की विशेषता	११५

आठवाँ अध्याय

बन्ध के हेतुओं का निर्देश	३६७
मिथ्या दर्शन	३६९
प्रमाद	३७०
कषाय	३७०
योग	३७०
बन्धका स्वरूप और उसके भेद	३७१
प्रकृतिबन्धके मूल भेदों का नाम निर्देश	३७३
मूल प्रकृतियों का स्वरूप	३७३
मूल प्रकृतियोंके पाठ क्रममें हेतु	३७४
मूल प्रकृतिके अधान्तर भेदों की संख्या और उनका नाम निर्देश	३७५
ज्ञानावस्था की पांच और दर्शनावस्था की	
नौ उत्तर प्रकृतियाँ	३८१
वेदनीय कर्म की दो उत्तर प्रकृतियाँ	३८१
दर्शन मोहनीय की तीन प्रकृतियाँ	३८१
कषायवेदनीय के सोलह भेद	३८७
चार आयु कर्म	३८७

विषय	पृष्ठ
सौर्य विषय ग्रहणियां	३८३
आठ आनेक ग्रहणियां	३९०
ग्रह दशाक और स्यावर दशाक	३९०
गोचर संबंधी दो ग्रहणियां	३९१
अनंतस्य वम की ग्रहणियां	३९२
विधनिघन्य का घटान	३९२
अनुभागघन्य का घटान	३९४
अनुभव का कारण	३९४
ग्रहणियों के नामानुरूप दशका अनुभव	३९६
एक दश के बाद वम की दशा	३९६
इंद्राघन्य का घटान	३९७
जोहरी घातघात का कारण वम है	४०६
वम का बदलना	४०६
वम की विविध अदृशयता	४०७
गुरु और वायु ग्रहणियों का विभाग	४०४
४० गुरु ग्रहणियां	४०७
४० वायु ग्रहणियां	४०७

नक्षत्रों सम्बन्ध

१०११ ४ १४४४	४०७
१०११ ४ १४४४	४०७
१०११ ४ १४४४	४०७
१०११ ४ १४४४	४०७

विषय	पृष्ठ
धर्म के भेद	४१६
अनुपेक्षा के भेद	४१७
भक्ति-आनुपेक्षा	४१८
भारत-आनुपेक्षा	४१८
समाज-आनुपेक्षा	४१९
लक्ष्य-आनुपेक्षा	४१९
अन्य-आनुपेक्षा	४२०
अभुवि अनुपेक्षा	४२०
आप्य-आनुपेक्षा	४२०
सर्व-आनुपेक्षा	४२१
निर्वास-आनुपेक्षा	४२१
लोक-आनुपेक्षा	४२१
बोधि-इष्ट-आनुपेक्षा	४२१
धर्म-आप्य-आनुपेक्षा	४२२
करीब-ही का चलने	४२२
लक्षण-विचार	४२४
सम्यक्-विचार	४२४
इत्यादि	४२४
कारणों के निर्देश	४२९
लक्ष्य-मात्र लक्ष्य-जीव में सम्भव	
व्यापक की सम्मति	४२९
कारण के भेद	४३०
सर्व-कारण-कारण	४३०
को-विचार-विचार	४३१
कारण-कारण-कारण	४३१

विषय	पृष्ठ
धर्म के भेद	४१६
अनुपेक्षा के भेद	४१७
अनित्यानुपेक्षा	४१८
अमरतानुपेक्षा	४१८
समाप्तानुपेक्षा	४१९
सकलानुपेक्षा	४१९
अन्यथानुपेक्षा	४२०
अर्थात् अनुपेक्षा	४२०
आप्तानुपेक्षा	४२०
सर्वानुपेक्षा	४२१
निवृत्तानुपेक्षा	४२१
लोकानुपेक्षा	४२१
सर्वोत्तमानुपेक्षा	४२१
धर्मसाम्यसाम्यानुपेक्षा	४२२
वर्णवर्ग का वर्णन	४२२
सम्यक् विचार	४२४
सत्यः विचार	४२४
इत्यादि	४२४
कर्मों का निर्देश	४२५
तत्त्व सत्य एवं जीव से सम्बन्ध	
वस्तुतः की सम्यक्ता	४२५
वर्णवर्ग के भेद	४२७
सर्वोत्तम वर्णवर्ग	४२७
सर्वोत्तमवर्गका	४२७
वर्णवर्गवर्णवर्ग	४२७

विषय	पृष्ठ
व्युत्पत्तिविधानिर्वाणे	४४१
दस स्थानों में कर्म निर्जरा का तरतमभाव	४४२
निर्मग्न्य के भेद	४४८
आठ वानों द्वारा निर्मग्न्यों का विरोध वर्णन	४४९
संयम	४५०
भुत	४५०
प्रतिमंथना	४५०
तीर्थ	४५०
लिंग	४५१
मेध्या	४५१
उत्पाद	४५१
स्थान	४५१

दमरा अध्याय

केवलज्ञानकी उत्पत्ति में हेतु	४५२
मोक्ष का स्वल्प	४५३
मोक्ष होने पर त्रिन भावों का समाव होता है उनका निर्देश	४५४
मोक्ष होते ही जो कार्य होत है उसका विरोध वर्णन	४५५
बारह वानों द्वारा निन्दों का विरोध वर्णन	४५८
संयम	४५८
काल	४५८
गति	४५९

विषय

विषय	पृष्ठ
प्रस्ताव	१०९
कार्यविध	१०९
प्रयोगकर्ता विधि और कार्यविधि	१०९
कार्य	११०
कार्यविधि	११०
कार्यविधि	११०
कार्यविधि	११०
कार्यविधि	११०
कार्यविधि	११०

तत्त्वार्थसूत्र

वियेचनमहित

ॐ नमोऽर्हते भगवते ॐ
आचार्य गृद्धपिच्छ रचित—

तत्त्वार्थसूत्र

विवेचन महित

पहला अध्याय

संसार में जितने जीव हैं वे सब अपना दित चाहते हैं पर यह परार्थीनता से छुटकारा पाये बिना मध्य नहीं सकता। इससे स्वभावतः यह जिज्ञासा होती है कि क्या जीव स्वाधीन और परार्थीन इन प्रकार दो भागों में बंटे हुए हैं? यदि हाँ तो सर्व प्रथम यह जान लेना आवश्यक है कि वे दोनों से साधन हैं जिनके प्राप्त होने पर जीव स्वाधीन हो सकता है। इस जिज्ञासा को ध्यान में रख कर सूत्रकार सर्व प्रथम स्वाधीन होने के साधनों का निर्देश करते हैं—

नम्यदर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमार्गः ॥ १ ॥

सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य ये तीनों मिलकर मोक्ष (स्वाधीनता) के साधन हैं।

इस सूत्र में मोक्ष के साधनों का नामांशलेख किया है। यद्यपि मोक्ष और इनके साधनों के स्वरूप और भेदों का विस्तार से बंधन लगाने किंवा जानेवाला है तथापि यही संक्षेप में इनका विवेचन कर रहे हैं।

संगीती जीव के कर्मजन और शरीर अनादि काल से सम्बन्ध को प्राप्त हो रहे हैं, इनलिये इनके दूर हो जाने पर जो जीव की स्वाभाविक गुण अवस्था प्रकट होती है उमीछा नाग मोक्ष है।

त्रिम गुण के निर्मल होने पर अन्य द्रव्यों से भिन्न ज्ञानादि गुण व ले आत्मा के अस्तित्व की प्रतीति हो वह सम्यग्दर्शन है। सम्यग्दर्शन के साथ (जीवादि पदार्थों का) होनेवाला यथार्थ ज्ञान सम्यग्ज्ञान है। तथा राग और द्वेष को दूर करने के लिये ज्ञानी पुरुष की जो चर्चा होती है वह सम्यक्चारित्र्य है। किं वा राग, द्वेष और योग की निवृत्ति होकर जो स्वरूपरमण होता है वह सम्यक्चारित्र्य है।

सक तीन साधन क्रम से पूर्ण होते हैं। सर्व प्रथम सम्यग्दर्शन पूर्ण होता है तदन्तर सम्यग्ज्ञान और अन्न में सम्यक्चारित्र्य पूर्ण होता है। यतः इन तीनों की पूर्णता होने पर ही आत्मा पर द्रव्य से सर्वथा मुक्त होकर पूर्ण विमुक्त होता है अतः ये तीनों मिल कर मोक्ष के साधन माने हैं। इनमें से एक भी साधन के अपूर्ण रहने पर परिपूर्ण मोक्ष की प्राप्ति नहीं हो सकती, क्योंकि साधनों की अपूर्णता ही विषया भेद में साध्य को अपूर्णता है। तेरहवें गुणस्थान के प्रारम्भ में सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान यद्यपि परिपूर्णरूप में पाये जाते हैं तथापि सम्यक्चारित्र्य के पूर्ण न होने से मोक्ष नहीं प्राप्त होता।

संका—अब कि दसवें गुणस्थान के अन्त में चारित्र्यमोहनाय का अभाव होकर बारहवें गुणस्थान के प्रारम्भ में पूर्ण सात्विक चारित्र्य प्राप्त हो जाता है तब फिर तेरहवें गुणस्थान में इसे अपूर्ण क्यों पतताया गया है ?

समाधान—चारित्र्य की पूर्णता केवल चारित्र्यमोहनाय के अभाव से

न हो कर योग और कषाय के लभाव से होती है। यतः योग तेरहवें गुणस्थान के अन्त तक विद्यमान रहता है, अतः तेरहवें गुणस्थान में चारित्र को अपूर्ण बतलाया है।

शंका—यत चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में चारित्र पूर्ण हो जाता है, अतः वही समय पूर्ण मोक्ष क्यों नहीं प्राप्त होता ?

समाधान—यद्यपि यह सही है कि सम्यक्चारित्र की पूर्णता चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में हो जाती है तब भी सब कर्मों की निर्जरा न होने से चौदहवें गुणस्थान के प्रथम समय में पूर्ण मोक्ष नहीं प्राप्त होता।

शंका—यदि ऐसा है तो सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र ये तीनों मिल कर मोक्ष के साधन नहीं हो सकते ?

समाधान—इन तीनों के प्राप्त होने पर ही कर्मों की पूर्ण रूपसे निर्जरा होती है इसलिये ये तीनों मिलकर मोक्ष के साधन कहे हैं।

शंका—वास्तव में केवल सम्यक्चारित्र को ही मोक्ष का साधन कहना चाहिये था, क्योंकि अन्त में वही के पूर्ण होने पर सब कर्मों की निर्जरा होकर मोक्ष प्राप्त होता है ?

समाधान—यह सही है कि अन्त में सम्यक्चारित्र पूर्ण होता है किन्तु एक तो इन तीनों के निमित्त से कर्मों का संवर और निर्जरा होता है इसलिये इन तीनों को मोक्ष का साधन कहा है। दूसरे सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान का कारण है और ये दोनों मिलकर सम्यक्चारित्र के कारण हैं, इसलिये भी ये तीनों मिलकर मोक्ष के साधन हैं।

शंका—यन्त्र के साधनों में अज्ञान या मिथ्याज्ञान को नहीं गिनाया है इसलिये मोक्ष के साधनों में सम्यग्ज्ञान को गिनाना उचित नहीं है ?

समाधान—यह हेय है या उपादेय यह विवेक सम्यग्ज्ञान से ही प्राप्त होता है, इसलिये मोक्ष के साधनों में सम्यग्ज्ञान को गिनाया है।

यद्यपि आत्मा का स्वभाव दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य है फिर भी इनके पीछे सम्यक् विशेषण प्रतिपक्ष भाषों के निराकरण करने के लिये सम्यक् विशेषणकी दिया है। बात यह है कि संसारी आत्मा मोहवशा मिथ्यादृष्टि हो रहा है जिससे उसका ज्ञान और चारित्र्य भी विपरीताभिनिवेश को लिये हुए हो रहा है। चूंकि यह मोक्ष का प्रकरण है, इसलिये यहाँ इन भाषों का निराकरण करने के लिये दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य के पीछे सम्यक् विशेषण लगाया है।

इन तीनों में से सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान एक साथ होते हैं। आशय यह है कि ज्ञान में समीचीनता सम्यग्दर्शन के निमित्त से आती है, इसलिये जिस समय दर्शनमोहनीय के उपशम या क्षयोपशम से मिथ्यादर्शन दूर हो कर सम्यग्दर्शन प्राप्त होता है उसी समय मिथ्याज्ञान का निराकरण हो कर सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति होती है। जैसे घन पटल के दूर होने पर सूर्य का प्रभाव और प्रकाश एक साथ व्यक्त होते हैं वसी प्रकार सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान भी एक साथ व्यक्त होते हैं, इसलिये ये दोनों सहचारी हैं। किंतु सम्यक् चारित्र्य का इस विषय में अनियम है। अर्थात् किसी के सम्यक्चारित्र्य सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के साथ प्रकट होता है और किसी के सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञान के प्रकट होने के कुछ काल बाद प्रकट होता है। तब भी सम्यक्चारित्र्य अकेला नहीं रहता यह निश्चित है।

जैसे रुच्य, शास्त्रा, प्रतिशास्त्रा, पक्षे, कूल और गुच्छा इन सबके भिन्ना वृत्त कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं, इसलिये ये प्रत्येक वृत्तस्वरूप हैं।

तथापि प्रत्येक को सर्वथा वृत्तरूप मान लेने पर ये वृत्त के अंग नहीं ठहरते, इसलिये ये प्रत्येक वृत्तरूप नहीं भी हैं। जैसे ही दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य आदि अनन्त धर्मों के भिन्ना अस्त्रमा कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है इसलिये ये ही प्रत्येक धर्म आत्मा-

रूप है। तथापि प्रत्येक को सर्वथा आत्मारूप मान लेने पर ये आत्मा के धर्म नहीं ठहरते, इसलिये ये प्रत्येक आत्मारूप नहीं भी हैं। इस प्रकार विचार करने पर आत्मा से इन दर्शन आदि का कथंचित् अभेद और कथंचित् भेद प्राप्त होता है। जब अभेद विद्यमान होता है तब पट्टमाधन द्वारा दर्शन, ज्ञान और चारित्र्य शब्द की सिद्धि होती है। यथा जो देखता है वह दर्शन, जो जानता है वह ज्ञान और जो आचरण करता है वह चारित्र्य। तथा जब आत्मा से दर्शन आदि में भेद विद्यमान होता है तब कारण साधन या भावसाधन द्वारा इनकी सिद्धि होती है। यथा—जिसके द्वारा देखा जाता है वह दर्शन, जिसके द्वारा जाना जाता है वह ज्ञान और जिसके द्वारा चर्चा की जाती है वह चारित्र्य। या देखने का भाव दर्शन, जानने का भाव ज्ञान और चर्चारूप भाव चारित्र्य।

भूय मे जो 'मोक्षमार्गः' ऐसा एक यजन दिया है सो हमसे यह सूचित होता है कि मोक्ष के तीन मार्ग नहीं हैं किन्तु सम्यग्दर्शन, मोक्षमार्गके एकत्व सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र्य इन तीन का का समर्थन एवम् मोक्ष का मार्ग है। 'मोक्षमार्ग' का अर्थ है आत्मा की शुद्धि का मार्ग। इन तीनों के प्राप्त होने पर आत्मा द्रव्य कर्म, भाव कर्म, और लोकर्म से सर्वथा रहित हो जाता है इसलिये ये तीनों मिलकर मोक्षमार्ग है ऐसा निश्चय होता है। १।

सम्यग्दर्शन का लक्षण—

तत्त्वार्थभूतानं सम्यग्दर्शनम् ॥ २ ॥

तत्त्वरूप वस्तुओं का अनुमान करना सम्यग्दर्शन है।

तीनों शब्द में इस धातु है जिसका अर्थ देखना है। पर मोक्ष मार्ग का प्रकरण होने से यहाँ इसका अर्थ अनुमान करना लिखा गया है।

यह धर्म, जिसके होने पर पर में भिन्न स्वमें ही स्व का साक्षात् य
 आगमानुसार बोध होता है, सम्यग्दर्शन है। आशय यह है कि ब्रह्म
 जीवों को आत्मा का साक्षात्कार नहीं होता, क्योंकि इन्द्रिय और मन
 की सहायता से होनेवाला या बिना इन्द्रिय और मन की सहायता से
 होनेवाला जितना भी सायोपशमिक ज्ञान है वह सावरण होने से स्व
 पदार्थों को ही जान सकता है। यतः आत्मा अरूपी है इसलिए उनका
 सायोपशमिक ज्ञान के द्वारा साक्षात्कार न होकर निरावरण ज्ञान के
 द्वारा ही साक्षात्कार हो सकता है। इसमें सिद्ध होता है कि ब्रह्म
 जीव आगमानुसार आत्मा का अध्वान करते हैं। उनका अमूर्त पदार्थ
 विषयक समस्त अनुभव आगमाभित है प्रत्यक्षज्ञानाभित नहीं। यह
 कारण है कि प्रकृत में 'दर्शन' का अर्थ अध्वान किया है।

यह अद्वान विविध प्रकार का हो सकता है पर यह सब यहाँ विव
 क्षित न हो कर ऐसा अद्वान ही यहाँ विवक्षित है जो तत्त्वार्थ विषय
 हो। इसीसे सूत्रकार ने तत्त्वार्थअद्वान को सम्यग्दर्शन कहा है ॥ २ ॥

सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के हेतु—

तन्निसर्गादधिगमाद्वा ॥ ३ ॥

यह (सम्यग्दर्शन) निसर्ग से अर्थात् उपदेश रूप बाह्य निमित्त से
 बिना या अधिगम से अर्थात् उपदेश रूप बाह्य निमित्त से उत्पन्न
 होता है।

यद्यपि निसर्ग का अर्थ स्वभाव है और अधिगम का अर्थ
 ज्ञान, तथापि प्रकृत में निसर्ग और अधिगम ये दोनों सापेक्ष शब्द
 निसर्ग और अधिगम होने से एक शब्द का जो अर्थ लिया जायगा दूसरे
 शब्द का अर्थ शब्द का उससे ठीक उल्टा अर्थ होगा। यह त
 मानी हुई बात है कि सम्यग्दर्शन की उत्पत्तिमात्र
 में ज्ञान की अपेक्षा रहती है। बिना तत्त्वज्ञान के सम्यग्दर्शन उत्पन्न

नहीं होता, अतः प्रकृत में अधिगम का अर्थ ज्ञान न लेकर परोपदेश लिया है। और जब अधिगम का अर्थ परोपदेश हुआ तो नितर्ग का अर्थ परोपदेश के बिना अपने आप फलित हो जाता है।

जैसे दूध को अपनी मातृभाषा सीखने के लिये किसी उपदेशक की आवश्यकता नहीं होती। वह प्रति दिन के व्यवहार से ही इसे स्वयं सीख लेता है, किन्तु अन्य भाषा के सीखने के लिये उसे उपदेशक लगता है। वही प्रकार जो सम्यग्दर्शन उपदेश के बिना नितर्ग से उत्पन्न होता है वह नितर्गज सम्यग्दर्शन है और जो सम्यग्दर्शन परोपदेश से पैदा होता है वह अधिगमज सम्यग्दर्शन है। यहाँ इतना विशेष समझना कि नितर्गज सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति में तत्त्वज्ञानजन्य पूर्व संस्कार काम करता है और अधिगमज सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति में माश्रातु परोपदेश काम करता है।

आगम में सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के अनेक निमित्त बतलाये हैं। नरक गाँव में तीन निमित्त बतलाये हैं—जातिस्मरण, धर्मध्वण और वेदनाभिभव। इनमें से धर्मध्वण यह निमित्त तीसरे नरक तक ही पाया जाता है, क्योंकि देवों का जाना जाना तोसरे नरक तक ही होता है, आगे के नरकों में नहीं। तिर्यच गति और मनुष्य गति में तीन निमित्त पाये जाते हैं—जातिस्मरण, धर्मध्वण और जिनदिम्बदर्शन। देवगति में चार निमित्त बतलाये हैं—जातिस्मरण, धर्मध्वण, जिनमहिमादर्शन और देवशुद्धिदर्शन। ये चारों निमित्त सहस्रार स्वर्ग तक पाये जाते हैं। आगे देवशुद्धिदर्शन यह निमित्त नहीं पाया जाता। उसमें भी नौ प्रवेयकवासी देवों के जातिस्मरण और धर्मध्वण ये दो निमित्त पाये जाते हैं। नौ अनुदिश और पाँच अनुत्तर के देव सम्यग्दृष्टि ही होते हैं अतएव यहाँ सम्यग्दर्शन की उत्पत्ति के निमित्त नहीं बतलाये। इनमें से

अन्य साधनेका
समन्वय

आवश्यक है उनका यहाँ तत्त्वरूप से उल्लेख किया है। मुख्य साध्य नाश है इस लिये सात तत्त्वों में मोक्ष का नामोल्लेख किया है। किन्तु इसके प्रधान कारणों को जाने बिना मोक्षमार्ग में प्रवृत्ति हो नहीं सकती, इस लिये सात तत्त्वों में मोक्ष के प्रधान कारण रूप से संवर और निर्जरा का नामोल्लेख किया है। मोक्ष संसार पूर्वक होता है और संसार के प्रधान कारण आस्रव और बन्ध है, इस लिये सात तत्त्वों में इनका नामोल्लेख किया है। किन्तु यह सब व्यवस्था जीव और अजीव के संयोग और वियोग पर अवलम्बित है इस लिये इन दोनों का सात तत्त्वों में नामोल्लेख किया है। इस प्रकार आत्महित को पाहनेवाले जिज्ञासु को इन सबको जान लेना आवश्यक है इस लिये तत्त्व सात कहे हैं। मोक्ष का अधिकारी जीव है इस लिये तो जीव तत्त्व कहा गया है। किन्तु जीव की अशुद्ध अवस्था के होने में पुद्गल निमित्त है, इस लिये अजीव तत्त्व कहा गया है। जीव और अजीव का संयोग आस्रवपूर्वक होता है इस लिये आस्रव और बन्ध तत्त्व कहे गये हैं। अथ यदि अपनी अशुद्ध अवस्था और पुद्गल की निमित्तता से छुटकारा पाना है तो वह संवर और निर्जरापूर्वक ही प्राप्त हो सकता है इस लिये संवर और निर्जरा तत्त्व कहे गये हैं। तात्पर्य यह है कि यहाँ संसार के सब पदार्थों को बतलाने की दृष्टि से सात तत्त्वों का विवेचन न करके आध्यात्मिक दृष्टि से विवेचन किया गया है ॥ ४ ॥

निक्षेपों का नाम निर्देश—

नामस्थापनाद्रव्यभावतस्तन्यासः ॥ ५ ॥

नाम, स्थापना, द्रव्य और भावरूप से उनका अर्थान् सम्प्रदर्शन आदि और जीव आदि का न्यास अर्थान् निवेदन होता है।

साक में या आगम में जितना शब्द व्यवहार होता है वह ---

किम अपेक्षा से किया जा रहा है इस गुत्थी को मुक्तकान्त ही निक्षेप निक्षेप के भेद व्यवस्था का काम है। प्रयोजन के अनुसार एक ही शब्द के अनेक अर्थ हो जाते हैं। महाभारत में 'अश्वत्थामा हत' युधिष्ठिर के इतने कहनेमात्र से युद्ध की दिशा ही बदल गई। 'आज महावीर भगवान का जन्म दिन है' यह सुनते ही सुगुण धार्मिक वृत्ति जाग उठती है। वह दिन महान दिन प्रतीत होने लगता है। इससे ज्ञात होता है कि एक ही शब्द प्रमंगलानुसार विविध अर्थों का जतानेवाला हो जाता है। इस प्रकार यदि एक शब्द के मूल अर्थ देखे जाय तो वे चार होते हैं। ये ही चार अर्थ उस शब्द के अर्थ का दृष्टि से चार भेद हैं। ऐसे भेद ही न्याय या निक्षेप कहलाते हैं। इनको जान लेने से प्रकृत अर्थ का बोध होता है और अप्रकृत अर्थ का निराकरण। इसी बात को ध्यान में रख कर सूत्रकारने प्रकृत सूत्र में निक्षेप के चार भेद किये हैं। इससे यहाँ सम्यग्दर्शन और जीवाजीवादि का क्या अर्थ है यह ज्ञात हो जाता है। वे निक्षेप ये हैं—नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव। १—जिसमें व्युत्पत्ति की प्रधानता नहीं है किन्तु जो माता, पिता या इतर लोगों के संकेत बल से जाना जाना है वह अर्थ नाम निक्षेप का विषय है। जैसे—एक पैसा आदमी जिसमें पुजारी के योग्य एक भी गुण नहीं है पर किसी ने जिसका नाम पुजारी रखा है वह नाम पुजारी है। २—जो वस्तु असली वस्तु की प्रतिकृति, मूर्ति या चित्र है या जिसमें असली वस्तु का आरोप किया गया है वह स्थापना निक्षेप का विषय है। जैसे किसी पुजारी की मूर्ति या चित्र आदि। ३—जो अर्थ भाव का पूर्ण या उत्तर रूप हो वह द्रव्य निक्षेप का विषय है। जैसे—जो वर्तमान में पूजा नहीं कर रहा है किन्तु कर चुका है या करेगा वह द्रव्यपुजारी है। जिस अर्थ ने शब्द का व्युत्पत्ति

● नाम दो तरह के होते हैं—योगिक और रौदिक। पुजारी, रखोपा

या प्रवृत्तिनिमित्त वर्तमान में बराबर घटित हो यह भाव निक्षेप का विषय है। जैसे—जो वर्तमान में पूजा करता है यह भाव पुजारी है।

इसी प्रकार सम्यग्दर्शन आदि के और जीव अजीव आदि तत्त्वों के भी चार चार निक्षेप किये जा सकते हैं परन्तु यहाँ ये सष भावरूप ही लिये हैं। इनमें से प्रारम्भ के तीन निक्षेप सामान्यरूप होने से द्रव्यार्थिक नय के विषय हैं और भाव पर्याय रूप होने से पर्यायार्थिक नय का विषय है ॥ ५ ॥

तत्त्वों के जानने के उपाय—

प्रमाणनयैरधिगमः ॥ ६ ॥

प्रमाण, और नयों से पदार्थों का ज्ञान होता है।

जितना भी समीचीन ज्ञान है वह प्रमाण और नय इन दो भागों में बटा हुआ है। अंश-अंशी या धर्म-धर्मी का भेद किये बिना वस्तु का जो अखण्ड ज्ञान होता है वह प्रमाणज्ञान है तथा धर्म-धर्मी का भेद होकर धर्म द्वारा वस्तु का जो ज्ञान होता है वह नयज्ञान है। मतिज्ञान, अवधिज्ञान मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान ये चार ज्ञान ऐसे हैं जो धर्म-धर्मी का भेद किये बिना वस्तु को जानते हैं इसलिये ये सबके सब प्रमाण ज्ञान हैं। किन्तु श्रुतज्ञान विचारात्मक होने से वस्तुमें कभी धर्म-धर्मी का भेद किये बिना वस्तु प्रतिभासित होती है और कभी धर्म-धर्मी का भेद होकर वस्तु का बोध होता है। जब जब धर्म-धर्मी का भेद किये बिना वस्तु प्रतिभासित होती है तब तब वह श्रुतज्ञान प्रमाणज्ञान

आदि यौगिक शब्द हैं और गाय मैत्र आदि रौदिक शब्द हैं। यौगिक शब्द जिस अर्थ को कहते हैं उसमें शब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त घटित होता है और रौदिक शब्द जिस अर्थ को कहते हैं उसमें शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त घटित होता है।

बदलाता है और जब जब उसमें धर्म-धर्मों का भेद होकर धर्म द्वारा वस्तु का ज्ञान होता है तब तब वह नयज्ञान बदलाता है। इसी कारण से नवों को भूतज्ञान का भेद बतलाया है। उदाहरणार्थ 'जीव है' ऐसा मनका विकल्प प्रमाणज्ञान है। यद्यपि जीवका व्युत्पत्त्यर्थ 'जो जीता है वह जीव' इस प्रकार होता है तथापि जिस समय 'जीव है' यह विकल्प मनमें आया उस समय उस विकल्पद्वारा 'जो चेतनानि अनन्त गुणों का पिण्ड है' वह पदार्थ समझा गया इस लिये यह ज्ञान प्रमाणज्ञान ही हुआ। तथा नित्यत्व धर्म द्वारा 'आत्मा नित्य है' ऐसा मन का विकल्प नयज्ञान है क्योंकि यहाँ धर्म धर्मों का भेद होकर एक धर्म द्वारा धर्मों का बोध हुआ। आशय यह है कि इन्द्रिय और मनकी सहायता से या इन्द्रिय और मनकी सहायता के बिना जो पदार्थ का ज्ञान होता है वह सबका सब प्रमाणज्ञान है किन्तु उसके बाद उस पदार्थ के विषय में उसकी विविध अवस्थाओं की अपेक्षा क्रमशः जो विविध मानसिक विकल्प होते हैं वे सब नयज्ञान हैं। प्रमाण को जो सकलादेशी और नय को जो विकलादेशी कहा है उसका यही भाव है। इस प्रकार प्रमाण और नयों से पदार्थों का ज्ञान होता है यह निश्चित होता है ॥ ६ ॥

तन्वो का विस्तृत ज्ञान प्राप्त करने के लिये कुछ अनुयोगद्वारों का निर्देश—

निर्देशस्वामित्वसाधनाधिकरणस्थितिविधानतः ॥ ७ ॥

सत्संख्याक्षेत्रस्पर्शनकालान्तरमावाप्पपहुत्वैश्च ॥ ८ ॥

निर्देश, स्वामित्व, साधन, अधिकरण स्थिति और विधान से।

तथा मत्, संख्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, भाव और अल्प-बहुत्व से सम्यग्दर्शन आदि का ज्ञान होता है।

यदि किसी वस्तु का ज्ञान प्राप्त करना हो या ज्ञान कराना हो तो इसके लिये १—उस वस्तु का नाम क्या है, २—उसका स्वामी कौन

है, ३—किन साधनों से वह बनी है, ४—वह कहाँ रखी रहती है, ५—उसकी काल मर्यादा क्या है और ६—उसके भेद कितने हैं इन छह बातों का ज्ञान करना करना आवश्यक है। यदि इतनी बातें जान ली जाती हैं तो उस वस्तु का परिपूर्ण ज्ञान समझा जाता है। आगम में ये छह अनुयोगद्वारा कहलाते हैं। वहाँ मूल वस्तु को समझने के लिये इन छह बातों का ज्ञान करना आवश्यक बतलाया है। इसके अतिरिक्त विरोध जानकारी के लिये आठ अनुयोगद्वारा और बतलाये हैं। प्रस्तुत दो सूत्रों में इन्हीं अनुयोगद्वारों का संग्रह किया गया है।

अधिकतर आगम ग्रन्थों में जीवादि पदार्थों के कथन करने के दो प्रकार दृष्टिगोचर होते हैं। प्रथम प्रकार तो यह है कि अन्य आधार के बिना वस्तु का स्वरूप, उसका स्वामी, उसके उत्पत्ति के साधन, उसके रहने का आधार, उसकी काल मर्यादा और उसके भेद इन सब बातों का कथन किया जाय और दूसरा प्रकार यह है कि जीवादि पदार्थों के अस्तित्व आदि का कथन सामान्य से या मुख्यस्थान व गति आदि मार्ग-लाक्ष्यों के आधार से किया जाय। सूत्रकार ने प्रस्तुत दोनों सूत्रों में प्ररूपणों के इन्हीं दोनों क्रमों का निर्देश किया है। यहाँ उक्त दोनों प्रकार की प्ररूपणों को लेकर संक्षेप में सन्म्यदर्शन पर विचार किया जाता है।

१ निर्देश—‘वत्त्वमस्य सन्म्यदर्शनं’ ऐसा कथन करना निर्देश है। २ स्वामित्व—सामान्य से सन्म्यदर्शन जीव के ही होता है, अजीव के नहीं; क्योंकि वह जीव का धर्म है। ३ साधन—साधन दो प्रकार का है—अन्तराह और बाह्य। दर्शन मोहनीय का हरण, तप और ह्यहरण से सन्म्यदर्शन के अन्तर। साधन है इनमें से किसी एक के होने पर सन्म्यदर्शन होना है तथा ज्ञान-मरण धर्म-वस्तु, ज्ञानसाधन के दो भेदों में बाँटा जा सकता है। ४ काल—समय-मर्यादा ज्ञान में ही होता है, अन्यत्र नहीं। इनसे सन्म्यदर्शन

का अधिकरण जीव ही है। ५ स्थिति—औपरामिक सम्यग्दर्शन की जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति अन्तर्मुहूर्त है। संसारी जीव के साधारण सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है और उत्कृष्ट स्थिति आठ वर्ष अन्तर्मुहूर्त कम दो पूर्वकोटि अधिक तेजीम सागर है। यद्यपि साधारण सम्यग्दर्शन सादि अनन्त है पर यहाँ उसकी स्थिति उसके साधारण जीव के संसार में रहने की अपेक्षा से बतलाई है। क्षाणिक शमिक सम्यग्दर्शन की जघन्य स्थिति अन्तर्मुहूर्त है और उत्कृष्ट स्थिति छद्मासक्त सागर है। ६ विधान—सामान्य से सम्यग्दर्शन एक है, निर्माणज्ञ और अधिगमज्ञ के भेद से दो प्रकारका है। औपरामिक ज्ञारि के भेद से तीन प्रकारका है। राज्ञों की अपेक्षा सम्यग्दर्शन के संख्यात्मक भेद है, भ्रष्टान करनेवालों की अपेक्षा असंख्यात्मक भेद है और भ्रष्टान करने योग्य पदार्थों की अपेक्षा अनन्त भेद है।

जैसा कि पहले लिख आये हैं आगम में मन् संख्या आदि आठ प्रकृतियों का कथन सामान्य से या गुणस्थान और मार्गस्थानों की अपेक्षा से किया जाता है। यहाँ इन सब की अपेक्षा कथन करने से विषय बढ़ जाता है इसलिये सामान्य से निर्देश किया जाता है। विशेष जानकारी के लिये सर्वार्थमिद्धि देंगे।

१ मन्—सम्यक्त्व आत्मा का गुण है इसलिये वह सब जीवों के पाया जाता है पर वह सब जीवों में ही प्रकट होता है।

२ संख्या—सम्यग्दर्शित करने हैं इस अपेक्षा से सम्यग्दर्शन की संख्या बताई जाती है। संसार में सम्यग्दर्शित करने के असंख्यतायें भाग प्रमाण हैं और मुक्त सम्यग्दर्शित अनन्त है।

३ क्षेत्र—सम्यग्दर्शित जीव का ८ के अमरत्वक्षेत्रों भाग प्रमाण क्षेत्र में पाये जाते हैं, इसलिये सम्यग्दर्शन का क्षेत्र साक्ष का अमरत्वक्षेत्रों भाग प्रमाण है। पर केवलमनुष्ठान के समय वह जीव सब लोकों की भी ज्ञान का ज्ञाता है, इसलिये सम्यग्दर्शन का अमरत्वक्षेत्र भी साक्ष होता है।

४ स्पर्शन—सम्यग्दृष्टियों ने लोक के असंख्यातवें भाग क्षेत्र का, प्रमत्ताती के चौदह भागों में से कुछ कम आठ भाग प्रमाण क्षेत्र का और सद्योगैबलों की अपेक्षा नवलोको क्षेत्र का स्पर्शन किया है।

५ बाल—एक जीव की अपेक्षा सम्यग्दर्शन का काष्ठ सादिमान्त और मादि अनन्त दोनों प्रकार का प्राप्त होता है पर नाना जीवों की अपेक्षा यह अनादि-अनन्त है, क्योंकि सम्यग्दृष्टि जीव सदा पाये जाते हैं।

६ अन्तर—नाना जीवों की अपेक्षा अन्तर नहीं है। एक जीव की अपेक्षा जघन्य अन्तर अन्तर्नुहूर्त और वरुष्ट अन्तर कुछ कम अर्ध-पुद्गल परिवर्तन प्रमाण है।

७ भाव—सम्यग्दृष्टि यह औपशमिक, क्षायोपशमिक या क्षायिक मान है।

८ अल्पबहुत्व—औपशमिक सम्यग्दृष्टि सबसे थोड़े हैं। उनसे संतारी क्षायिक सम्यग्दृष्टि असंख्यातगुण हैं। उन से क्षायोपशमिक सम्यग्दृष्टि असंख्यातगुण हैं। उन से मुक्त क्षायिक सम्यग्दृष्टि अनन्त-गुण हैं ॥ ७-८ ॥

सम्यग्ज्ञान के भेद—

मतिश्रुतावधिमतः परंपरकेवलानि ज्ञानम् ॥ ९॥

नति, श्रुत, अवधि, अनपर्यय और केवल ये पाँच ज्ञान हैं।

प्रत्युत सूत्र में सम्यग्ज्ञान के पाँच भेद किये हैं। यद्यपि सूत्र में सिर्फ ज्ञान पद है सम्यग्ज्ञान पद नहीं, तथापि सम्यक्त्व का अधिकार होने से यहाँ ज्ञान में सम्यग्ज्ञान ही लिया गया है। इस से यह बात और फलित होती है कि सम्यक्त्व नद्वयित जितना भी ज्ञान होना है वह सबका सब सम्यग्ज्ञान ही होना है। सम्यग्ज्ञान का लक्षण है यह है कि सम्यक्त्व नहीं है जो ज्ञान वह सम्यग्ज्ञान।

शंका—तत्त्वतः सम्यग्ज्ञान का लक्षण जो वस्तु को यथावत् जाने वह सम्यग्ज्ञान, ऐसा होना चाहिये। पर प्रकृत में हमका ऐसा लक्षण न करके सम्यक्त्व सहित ज्ञान को सम्यग्ज्ञान कहा है सो क्यों?

समाधान--व्यवहार में या न्यायशास्त्र में जैसे विषय की दृष्टि से ज्ञान की प्रमाणता और अप्रमाणता का निश्चय किया जाता है, अर्थात् जो ज्ञान धड़े को पड़ा जानता है वह प्रमाणज्ञान माना जाता है और जो ज्ञान वस्तु को यथा नहीं जानता है वह अप्रमाण ज्ञान माना जाता है। ऐसे ही अध्यात्म शास्त्र में जिसे आत्मविवेक प्राप्त है हमका ज्ञान सम्यग्ज्ञान माना गया है और जिसे आत्मविवेक नहीं प्राप्त है हमका ज्ञान मिथ्याज्ञान माना गया है। अध्यात्म शास्त्र में वास्तव्य के जानने और न जानने के आधार से सम्यग्ज्ञान और मिथ्या-ज्ञान का विचार नहीं किया जाता, क्योंकि यह ज्ञान ज्ञान के बाध साधनों पर अवलम्बित है। पर वास्तव्य के हीनाधिक या विरहित जानने मात्र से सम्यक्त्व का अध्यात्मदृष्टि से कुछ भी विगाड़ नहीं होता; हमका वास्तविक विगाड़ तो तब हो जब यह आत्मविवेक का ही ना भेदे। पर सम्यक्त्व के रहने हुए ऐसा होना नहीं, वह मरा ही कामनाओं में छुटकारा पाने और आत्मिक उन्नति करने के लिए हो सकता रहता है। इसी कारण से सम्यक्त्व के ज्ञान मात्र को सम्यग्ज्ञान कहा है।

ऐसे सम्यग्ज्ञान पाँच है—गणिज्ञान, धर्मज्ञान, अविधिज्ञान, मन-पर्यवज्ञान और देवज्ञान। अवेक आत्मा का स्वभाव ज्ञान है और वह निम्न की प्रकाश की अपेक्षा में रहित है, इसलिए देवज्ञान यह ज्ञान है। किन्तु मंमारी आत्मा अनानि काल में कम-वन्धन में बंध होने के कारण हमका यह देवज्ञान धातित हो रहा है और इस बन्ध के परिणामस्वरूप ही ज्ञान के रूप पाँच भेद हो जाते हैं। इन

ज्ञानों का विस्तृत वर्णन इनमें अध्याय में आगे किया ही है इनलिए यहाँ उनके स्वरूप का निर्देशनाग्र करते हैं—

१—इन्द्रिय और मन की सहायता से जो ज्ञान होता है वह भ्रमि-ज्ञान है। २—भ्रमिज्ञान से जाने हुए पदार्थ का अवलम्बन लेकर भ्रमि-ज्ञानपूर्वक जो अन्य पदार्थ का ज्ञान होता है वह मनज्ञान है। ३—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की मर्यादा लिये हुए इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना जो स्वरो पदार्थ का ज्ञान होता है वह अप्रमिज्ञान है। ४—द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की मर्यादा लिये हुए जो इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना दूसरे के मन की अवस्थाओं का ज्ञान होता है वह मन-व्यवस्थान है। ५—तथा जो विशालवर्ती समस्त पदार्थों को युक्तम् जानता है वह वैश्वज्ञान है ॥५॥

प्रमाण चर्चा—

ननु प्रमाणे ॥ १० ॥

आये परोक्षम् ॥ ११ ॥

प्रत्यक्षमन्यत् ॥ १२ ॥

यह पौरो प्रमाण का ज्ञान का प्रमाणम् है।

पथन से जो ज्ञान परोक्ष प्रमाण है।

जो सब ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण है।

जो ज्ञानों का धर्म-धर्मों का भेद दिखे बिना समुदाय जो ज्ञान होता है वह प्रमाणज्ञान है। प्रमाणज्ञान का यह सामान्य लक्षण वह

प्रमाण का ज्ञान पौरो ज्ञानों से प्राप्त होता है इनलिए वे पौरो ही

५५

ज्ञान प्रमाण माने गये हैं। अतएव यह प्रमाण वह प्रकार का नहीं है किन्तु परोक्ष और प्रत्यक्ष के भेद से ही प्रमाण है। इनसे ही ज्ञान प्रमाण और मन की सहायता

से उत्पन्न होता है वह परोक्ष है और जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना केवल आत्मा की योग्यता के यथायोग्य वत्त से उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष है। उक्त पाँचों ज्ञान अपनी अपनी योग्यतानुसार प्रमाण के इन दो भेदों में बँटे हुए हैं; मति और स्मृति ये दो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से होने के कारण परोक्ष प्रमाण कहलाते हैं तथा अवधि, मनपर्यय और केवल ये तीन ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता के बिना सिर्फ आत्मा की योग्यता से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाते हैं।

राजचार्तिक आदि ग्रन्थों में अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमाण मान कर भी मतिज्ञान को सांख्यवैदिक प्रत्यक्ष और स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान व आगम इन ज्ञानों को परोक्ष कहा है परन्तु यहाँ प्रत्यक्ष और परोक्ष का यह लक्षण स्वीकृत नहीं है। यहाँ तो परोक्ष में पर शब्द में इन्द्रिय और मन तथा प्रकाश और तन्द्रा आदि बाह्य साधन लिये हैं तथा प्रत्यक्ष में अक्ष शब्द से आत्मा लिया है, इसलिए इस व्यवस्था के अनुसार मतिज्ञान भी यद्यपि परोक्ष प्रमाण ठहरता है तथापि राजचार्तिक आदि में लौकिक दृष्टि में उसे प्रत्यक्ष कहा है।

अन्य दर्शनों में अक्ष का अर्थ इन्द्रिय करके इन्द्रियजन्य ज्ञान को प्रत्यक्ष और हमके मिथ्या शेष ज्ञानों को परोक्ष बतलाया है। किन्तु प्रत्यक्ष और परोक्ष के इस लक्षण के अनुसार बेंगी का ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं ठहरता जो दृष्ट दर्शनवानों को भी दृष्ट नहीं है। अतः प्रत्यक्ष और परोक्ष के वे ही लक्षण युक्तियुक्त हैं जो आरम्भ में दिये हैं।

मतिज्ञान के पञ्चावस्था भी नाम—

मतिः स्मृतिः संज्ञा चिन्ताऽभिनिरोध इत्यनर्थान्तरम् ॥१३॥

मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता और अभिनिबोध ये शब्द एकार्थ-वाचक हैं।

प्रस्तुत सूत्र में जो मति, स्मृति आदि शब्द कहे गये हैं वे मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम हैं या इन शब्दों द्वारा मतिज्ञान के भेद कहे गये हैं ? यह एक शंका है जिसके समुचित उत्तर में ही इस सूत्र की व्याख्या सम्मिलित है, इसलिये सर्वप्रथम इसी पर विचार किया जाता है—

आगम ग्रन्थों में ज्ञान के पाँच भेद बतलाते हुए मतिज्ञान इस नाम के स्थान में अभिनिबोधिक ज्ञान यह नाम आया है, किन्तु धीरे धीरे मतिज्ञान शब्द रूढ़ होने लगा। सर्वप्रथम आचार्य कुन्दकुन्द के ग्रन्थों में मतिज्ञान शब्द पाया जाता है। इसके बाद तत्त्वार्थसूत्र में यह नाम आया है।

इससे इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि आगम ग्रन्थों में अभिनिबोधिक ज्ञान का जो अर्थ इष्ट है तत्त्वार्थसूत्र में वही अर्थ मतिज्ञान शब्द से लिया गया है। अब हमें यह देखना है कि मति आदि पर्यायवाची हैं इसका समर्थन आगम में अभिनिबोधिक ज्ञान का क्या अर्थ स्वीकृत है ? वास्तव में देखा जाय तो मूल ग्रन्थों में किसी भी शब्द का लक्षणात्मक अर्थ नहीं पाया जाता। तथापि वहाँ जो इस ज्ञान के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा प्रमुख तीन सौ हत्तीस भेद किये हैं इससे स्पष्ट हो जाता है कि बहुत प्राचीन काल से अभिनिबोधिक ज्ञान का अर्थ 'जो ज्ञान इन्द्रिय और मन की सहायता से वर्तमान विषय को जानता है वह अभिनिबोधिक ज्ञान है' ऐसा होता आया है। तत्त्वार्थसूत्र में भी मतिज्ञान के वही तीन सौ हत्तीस भेद गिनाये हैं, अतः इससे जाना जाता है कि यहाँ भी मतिज्ञान का वही अर्थ विवक्षित है जो आगमों में अभिनिबोधिक ज्ञान का लिया गया है। इस प्रकार मतिज्ञान के केवल वर्तमानमाही

ठहरने पर हममें स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान ज्ञान के अन्तर्भाव न हो मनुष्य से मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता और अभिनिवोष इन्हें मतिज्ञान के पर्यायवाची ही मानने चाहिये, मतिज्ञान के भेद नहीं। ये मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम ही हैं इसकी पुष्टि पदसम्बन्धानुसारेण के प्रकृति अनुयोगद्वारा से भी होती है। यहाँ अभिनिवोधिज्ञान का निरूपण करने के बाद एक सूत्र आया है जिसका भाव है कि अब अभिनिवोधिक ज्ञान को अन्य प्रकृति प्रकृति करते हैं।' और इसके बाद यहाँ क्रमशः अवयव, ईहा, अवाय, धारणा और अभिनिवोधिक ज्ञान के पर्यायवाची नाम दिये हैं। प्रकृति अनुयोगद्वारा का यह उल्लेख ऐसा है जिससे भी मति आदिक मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम ठहरते हैं।

सत्त्वार्थसूत्र की टीकाओं के निम्न उल्लेखों से भी इसकी पुष्टि होती है—

(१) सर्वार्थ सिद्धि में लिखा है कि यद्यपि इन शब्दों में प्रकृति भेद है तो भी ये रुढि से एक ही अर्थ को जनाने हैं।

(२) राजवार्तिक में भी इसी प्रकार का अभिप्राय द्रष्टाया है। मतिज्ञान वर्तमान अर्थ को विषय करता है और श्रुतज्ञान त्रिका-सर्वार्थ अर्थ को विषय करता है। इससे भी ज्ञात होता है कि 'मतिः स्मृतिः' इस सूत्र में जो स्मृति आदि शब्द आये हैं उनका अर्थ स्मरण ज्ञान, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान नहीं है। सर्वार्थसिद्धि में वक्तव्या है कि 'इन्द्र, शक्र और पुरन्दर इन शब्दों में प्रकृति भेद के होने पर भी जैसे एक ही देवराज इन नामों द्वारा पुकारा जाता है वैसे ही मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता और अभिनिवोष इन शब्दों में यद्यपि प्रकृति भेद है तो भी वे एक ही मतिज्ञान के पर्यायवाची नाम हैं।' सो इस कथन से भी वक्तव्य की ही पुष्टि होती है।

आचार्य अकलंक देव ने लघोयस्य में एक चर्चा उठाई है। प्रत्य

यह है कि नया किस ज्ञान के भेद हैं ? इसका समाधान करते हुए वे लिखते हैं कि मतिज्ञान वर्तमान अर्थ को विषय करता है और नय त्रिकालगोचर अनेक द्रव्य और पर्यायों को विषय करते हैं इसलिये नय मतिज्ञान के भेद नहीं हैं । इस पर फिर शंका हुई कि यदि मतिज्ञान वर्तमान अर्थ को ही विषय करता है तो वह स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोधरूप कैसे हो सकता है ? इस शंका का उन्होंने जो समाधान किया है उसका भाव यह है कि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोध रूप जो मनोमति है वह कारणमति से जाने गये अर्थ को ही विषय करती है, इसलिये मतिज्ञान को वर्तमान अर्थप्राप्ति मानने में कोई बाधा नहीं आती । सो इस कथन से ऐसा ज्ञात होता है कि अकलंक देव ने अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणारूप कारणमति से यद्यपि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता और अभिनिबोध रूप मति में किसी अपेक्षा से भेद स्वीकार कर लिया है फिर भी उन्होंने इनके विषय में भेद नहीं माना है । तत्त्वार्थसूत्र में और उसके टीका ग्रन्थों में मतिज्ञान के जो ३३६ भेद गिनाये हैं उनको देखने से ऐसा ही ज्ञात होता है कि स्मृति आदिको मति से किसी ने भी जुदा नहीं माना है, इसलिये ये मति आदि मतिज्ञान के पर्यायवार्त्ता नाम हैं ऐसा यहाँ जानना चाहिये । १३॥

मतिज्ञान की प्रवृत्ति के निमित्त—

तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥ १४ ॥

यह अर्थान् मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रियरूप निमित्त से उत्पन्न होता है ।

* 'न हि मतिभेदः नयः त्रिकालगोचरानेकद्रव्यपर्यायविषयत्वात्, मतेः सत्यमिदं प्रमाणं त्वत् । मनोमतेरपि स्मृत्यप्रत्यभिज्ञानचिन्ता अभिनिबोधोपात्तत्वात् । कारणमतिरिति त्वत् । अर्थः ३. १४. १३-१७ ।

पहले पाँच ज्ञान वस्तुका आये हैं। उनमें से सर्वप्रथम जो मतिज्ञान है वह उपयोगरूप केमे होता है यह प्रस्तुत सूत्र में वस्तुकाया है। इन्द्रियाँ पाँच हैं—स्पर्शन, रसन, प्राण, श्रुति और श्रोत्र। इनके निमित्त से तथा अनिन्द्रिय अर्थात् मनके निमित्त से मतिज्ञान की प्रवृत्ति होती है यह हम सूत्र का भाव है।

शंका—स्पर्शन आदि को इन्द्रिय क्यों कहा ?

समाधान—स्पर्शन आदि को इन्द्रिय कहने के अनेक कारण हैं जिनमें से कुछ ये हैं—एक तो इन्द्रिय में इन्द्र शब्द का अर्थ आत्मा है। किन्तु जब तक यह आत्मा कर्मों से व्याकुल रहता है तब तक स्वयं वस्तुओं को जानने में असमर्थ रहने के कारण इन स्पर्शन आदि के द्वारा जगत् का ज्ञान होना है इसलिये ये इन्द्रिय कहलाती हैं। दूसरे इनके द्वारा मूढम आत्मा के अस्तित्व की पहिचान की जाती है अतः ये इन्द्रिय कहलाती हैं। तीसरे इन्द्र शब्द का अर्थ नामकर्म होने से इनके द्वारा जगत् की रचना होती है इसलिये ये इन्द्रिय कहलाती हैं।

शंका—जिन वस्तुओं में स्पर्शन आदि को इन्द्रिय कहा है वे पाण्डु मन में भी तो पाये जाने हैं किन्तु उमे अनिन्द्रिय क्यों कहा ?

समाधान—इन्द्रियों के समान मन अवस्थित स्वभाववाला न होकर भिन्न है, वह निरन्तर विविध विषयों में भटकता रहता है इसलिये उमे अनिन्द्रिय कहा है।

शंका—मतिज्ञान की वृत्ति में इन्द्रिय और मन के समान प्रकाश आदि की भी निमित्त है किन्तु यहाँ समझ क्यों नहीं किया ?

समाधान—तीन इन्द्रिय और मन में मतिज्ञान की वृत्ति देखी जाती है जैसे एक ही वस्तु में नदी, काल, काल, काल आदि वस्तुओं के समान है। इसी प्रकार मन में मतिज्ञान के समान वस्तुओं के समान है।

आदि भक्तिज्ञान की उत्पत्ति में निम्न साधन न होने से इनका गह्रा संसर्ग नहीं किया ॥ १४ ॥

मतिज्ञान के भेद—

अवग्रहोद्भावाधारणाः ॥ १५ ॥

अवग्रह, ईहा, अवाध और धारणा ये चार मतिज्ञान के भेद हैं।

ज्यों ही इन्द्रिय विषय को ग्रहण करने के लिये प्रवृत्त होता है त्यों ही स्वस्मय होता है जिसे दर्शन कहते हैं और तदनन्तर विषय का ग्रहण होता है जो अवग्रह कहलाता है। जैसे यह मनुष्य है ऐसा ज्ञान होना अवग्रह है। किन्तु यह ज्ञान इतना समजोर होता है कि इसके बाद संशय हो सकता है, इसलिये संशयापन्न अवस्था को दूर करने के लिये या पिछले ज्ञान को व्यवस्थित करने के लिये जो ईहन अर्थात् विचारणा या गवेषणा होती है वह ईहा है। जैसे जो मने देखा है वह मनुष्य ही होना चाहिये ऐसा ज्ञान ईहा है। ईहा के होने पर भा जाना हुआ पदार्थ मनुष्य ही है ऐसे अवधान अर्थात् निर्णय का होना अवाध है। तथा जाने हुए पदार्थ को कालान्तर में नहीं भूलने की योग्यता का उत्पन्न हो जाना ही धारणा है। यह धारणा ही स्मृति आदि ज्ञानों की उत्पत्ति है। अतएव यह है कि जिस पदार्थ का धारणा ज्ञान नहीं होता उसका कालान्तर में स्मरण सम्भव नहीं।

पिछले सूत्र में मतिज्ञान की उत्पत्ति के जो पाँच इन्द्रिय और एक अतिन्द्रिय के द्वा निर्भिन्न बतलाये हैं वे सब में ये अवग्रह आदि चारों ज्ञान उत्पन्न होते हैं इस लिये मतिज्ञान के चारों भेद हैं जिन हैं जिनका लिखित अर्थ में दर्शन द गये हैं -

स्पर्शन	अवमद	ईहा	अवाय	धारणा
रसन	"	"	"	"
ग्राह्य	"	"	"	"
चक्षु	"	"	"	"
श्रोत्र	"	"	"	"
मन	"	"	"	"

शंका—इन्द्रियों के द्वारा होनेवाला ज्ञान तो निर्विकल्प है। वे स्पर्श आदि विषयों को जानती तो हैं पर उनमें यह 'ठंडा है गरम नहीं, इसे ठंडा ही होना चाहिये, यह ठंडा ही है' इत्यादि विकल्प नहीं पैदा होते। ये सब विकल्प तो मानसिक परिणाम हैं। किन्तु इन विकल्पों के बिना मतिज्ञान के अवमद, ईहा, अवाय और धारणा ये भेद बन नहीं सकते, अतः प्रत्येक इन्द्रिय का कार्य अवमद, ईहा, अवाय और धारणारूप मानना उचित नहीं ?

समाधान—यह सही है कि वस्तु विकल्प मानसिक परिणाम हैं। इन्द्रियों तो अभिमुख विषय को महसूस करती मात्र हैं उनमें विभिन्नोपस्थापित होने भी विकल्प होते हैं वे सब मन से ही होते हैं। तथापि उनमें इन्द्रियों की सहायता अपेक्षित रहती है इसलिये तद्द्वारा होनेवाले ईहा, अवाय और धारणा रूप कार्य इन्द्रियों के माने गये हैं।

शंका—यद्यपि अहंन्द्रियादि जिन जीवों के मन नहीं पाया जाना है उनके प्रत्येक इन्द्रिय द्वारा अवमद आदि चार प्रकार का ज्ञान कैसे हो सकता है ?

समाधान—संज्ञा पंचेन्द्रियों में मतिज्ञान के ये भेद देखकर अन्यत्र उनका उपचार किया जाता है।

शंका—चौंटी आदि को अनिष्ट विषय से निवृत्त होते हुए और इष्ट विषय में प्रवृत्ति करते हुए देखा जाता है, इससे ज्ञात होता है कि एकेन्द्रिय आदि जीवों के भी उक्त प्रकार से ज्ञान होता है ?

समाधान—यद्यपि एकेन्द्रिय आदि जीवों के मन नहीं हैं तो भी जिनके जितनी इन्द्रियाँ होती हैं उनमें ऐसी योग्यता होती है जिससे वे अनिष्ट विषय से निवृत्त होकर स्वभावतः इष्ट विषय में प्रवृत्ति करते रहते हैं ॥ १५ ॥

अवग्रह आदि के विषयभूत पदार्थों के भेद—

• बहुबहुविधक्षिप्रानिःसृणानुक्तध्रुवाणां सेवराणाम् ॥ १६ ॥

बहु, बहुविध, क्षिप्र, अनिःसृत, अनुक्त और ध्रुव तथा इनके प्रति-पक्षभूत पदार्थों के अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणारूप मतिज्ञान होते हैं।

अथर्व मतिज्ञान के अवग्रह आदि चार भेद और उनके निमित्त बतलाये पर यह नहीं बतलाया कि इन सबको प्रवृत्ति किन्में होती है। प्रस्तुत सूत्र में यही बतलाया गया है। यहाँ मतिज्ञान के विषयभूत पदार्थों के बारह भेद किये गये हैं तो ये सब भेद पदार्थ, लोपोपशान और निमित्त की विविधता के कारण से किये गये जानना चाहिये। पाँच इन्द्रिय और मन के निमित्त से होनेवाला अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणारूप मतिज्ञान इन बारह प्रकार के विषयों में प्रवृत्त होता है यह इस सूत्र का भाव है। इस प्रकार मतिज्ञान के कुल भेद चत्वारः

• इवेत्यथर भयमन्त्र पद से है—‘बहुबहुविधक्षिप्रानिःसृणानुक्तध्रुवाणां सेवराणाम्’ देखो ॥ सुभाषितों का उल्लेख ६० १५।

होने हैं। किन्तु इनमें व्यञ्जनाग्रह के ४८ भेद सम्मिलित नहीं हैं। वे २८८ भेद ये हैं—

बहुमाही	छद्द अग्रमाह	छद्द ईहा	छद्द अवाय	छद्द धारण
अल्पमाही	"	"	"	"
बहुविधमाही	"	"	"	"
एकविधमाही	"	"	"	"
क्षिप्रमाही	"	"	"	"
अक्षिप्रमाही	"	"	"	"
अनि.सूतमाही	"	"	"	"
नि.सूतमाही	"	"	"	"
अनुक्तमाही	"	"	"	"
उक्तमाही	"	"	"	"
भूमाही	"	"	"	"
अभूमाही	"	"	"	"

अब इन बारह प्रकार के विषयों का क्या अभिप्राय है यह बतलाते हैं—

१ बहु—बहुत। यह संख्या और परिमाण दोनों की अपेक्षा हो सकता है। संख्या की अपेक्षा बहुत—बहुत मनुष्य या बहुत वृक्ष आदि। परिमाण की अपेक्षा बहुत—बहुत दाल या बहुत मात आदि।

२ अल्प—थोड़ा। यह भी संख्या और परिमाण की अपेक्षा दो प्रकारका है। संख्या की अपेक्षा अल्प—थोड़े मनुष्य या थोड़े वृक्ष

आदि। परिमाण की अपेक्षा अल्प—थोड़ा भात या थोड़ी दाल आदि।

३ बहुविध—संख्या या परिमाण प्रत्येक की अपेक्षा बहुत प्रकार के पदार्थ।

४ एकविध—संख्या या परिमाण प्रत्येक की अपेक्षा एक प्रकार के पदार्थ।

यद्यु तथा अल्प में प्रकार, किन्तु या जाति विवक्षित नहीं रहती किन्तु बहुविध और एकविध में ये विवक्षित रहती हैं, यही इनमें अन्तर है।

५ क्षिप्र—पदार्थों का शीघ्रता पूर्वक ज्ञान या अतिवेग से गतिशील पदार्थ। पहले अर्थ में ज्ञान का धर्म पदार्थ में आरोपित किया गया है और दूसरे अर्थ में गति किया का अपेक्षा से पदार्थ को क्षिप्र मान लिया है।

६ अक्षिप्र—क्षिप्र का उल्टा।

७—अनिःसृत—नहीं निवृत्त हुआ। जो पदार्थ पूरा छिपा रहता है यह भी अनिःसृत कहलाता है और जिसका एक हिस्सा छिपा रहता है वह भी अनिःसृत कहलाता है।

८ निःसृत—अनिःसृत का उल्टा।

९ अनुपपन्न—अभिप्राय गत पदार्थ या जिसके विषय में कुछ नहीं कहा गया है वह पदार्थ।

† शब्दकोश ग्रन्थों में 'अनिमित्त' ऐसा पाठ है। तदनुसार ऐसा अर्थ दिया है कि निमित्तमय पदार्थ ऐसे प्रायः अनेक वस्तु अनिमित्त कहलाती है और निमित्तमय वस्तु निमित्त कहलाती है। देखो पृ० सुवर्णशर्मा का तत्त्वार्थसूत्र ६० पृ०।

‡ २१.१.१११ ग्रन्थों में इत्येवस्थान में कृतमन्त्र और अनुपपन्न ऐने दोनो पाठों का

अपेक्षा १२ प्रकार के पदार्थों का ज्ञान मणि करके बनता है, वेने ही रोग इन्द्रिय और मन की अपेक्षा पटित कर ज्ञेयता नादिये ।

यहाँ इनका विशेष ज्ञानना नादिये कि यह वायु प्रकार के पदार्थों का ज्ञान अवयव, ईहा अवाय और वायुगुणरूप चार प्रकार का होता है । जो कि पाँच इन्द्रिय और मन इन छहों में ज्ञान मणिजान के भेद होता है । इसी में इसके २८ भेद किये हैं । इनमें व्यवजनावयव के ४८ भेद गिना देने पर मणिजान के कुल भेद ३११ होते हैं ॥ १६ ॥

अवयव आदि चारों का निम्न-

अर्थस्य ॥ १७ ॥

अर्थ के अवयव आदि चारों मणिज्ञान होते हैं ।

पहले पाँच इन्द्रिय और मन के निम्नमूल जो चार प्रकार के पदार्थ बनजा आये हैं वे सब अर्थ कहलाते हैं । इनमें गुण का आशय अवयव, ईहा, अवाय और वायुगुणरूप चारों प्रकार का ज्ञान होता है यह इस सूत्र का भाव है ।

यद्यपि स्थिति ऐसी है तो भी ये इन्द्रियों के विषय अर्थ और अवयव के दो भेद व्यवजन इन दो भागों में बट जाते हैं जिसमें अवयव ज्ञान के भी दो भेद हो जाते हैं—अवयवमह और व्यवजनावयव । ईहादिक के ये दो भेद नहीं प्राप्त होने का कारण यह है कि व्यवजन पदार्थ का केवल अवयव ही होता है, ईहादिक नहीं होते ।

अब अर्थ किसे कहते हैं सर्व प्रथम इसका विचार करते हैं । पूज्य पाद स्वामी ने अपनी सपर्यायसिद्धि में लिखा है कि चक्षु और मन अप्राप्यकारी हैं तथा शेष चार इन्द्रियाँ प्राप्यकारी हैं । अर्थ की परिभाषा दूसरी बात यह लिखी है कि जो शब्दादि अर्थ अव्यक्त होते हैं वे व्यवजन कहलाते हैं । इस पर से अर्थ का यह स्वरूप कनिष्ठ

होता है कि चक्षु और मन का विषय तो अर्थ कहलाता ही है। शेष चार इन्द्रियों का विषय भी यदि व्यक्त होता है तो यह भी अर्थ कहलाता है। यद्यपि पूज्यपाद स्वामी ने अर्थ के स्वरूप का निर्देश करते समय प्रमुखता से चक्षु इन्द्रिय का ही नाम लिया है जिससे ज्ञात होता है कि पूज्यपाद स्वामी स्वयं एतत्प्रकारक विषय को अर्थ मानते हैं। तथापि उन्होंने व्यञ्जन का लक्षण लिखते समय शब्दादि विषय के विशेषण रूप से जो अव्यक्त पद का निर्देश किया है सो इससे यह भी ज्ञात होता है कि वे व्यक्त शब्दादिक को भी अर्थ की कोटि में सम्मिलित करते हैं।

किन्तु वीरसेन स्वामी अर्थ और व्यञ्जन के उक्त लक्षण से सहमत नहीं हैं। वीरसेन स्वामी चक्षु और मन को केवल अप्राप्यकारी मानते हैं और शेष चार इन्द्रियों को प्राप्यकारी और अप्राप्यकारी दोनों प्रकार का मानते हैं। उनका मत है कि स्पर्शन, रसन, घ्राण और शब्द ये चार इन्द्रियाँ अपने-अपने विषय को ही पर जानती हैं यह तो सर्व-विदित है। किन्तु ये चक्षु और मन के समान अप्राप्त अर्थ को भी विषय करती हैं। इस कारण से उन्होंने अर्थ और व्यञ्जन की परिभाषा करते हुए केवल अप्राप्त विषय को अर्थ और प्राप्त अर्थ को प्रथम ग्रहण को व्यञ्जन कहलाया है।

यद्यपि दूरों पर इन्द्रियों के विषय को अर्थ और व्यञ्जन इस प्रकार दो भागों में बाँट दिया गया है पर यह दोनों प्रकार का विषय सामान्य और विशेष उभयरूप हो होता है। आशय यह है कि इन्द्रिय और मन न केवल सामान्य को ही विषय करते हैं और न केवल विशेष को ही विषय करते हैं। किन्तु सामान्य और विशेष उभयात्मक वस्तु को ही विषय करते हैं। अतः अवग्रह आदि इन्द्रियों का विषय स्पर्श आदि है

और ये सब पुद्गल द्रव्य की पर्याय हैं तब इनका विषय समग्रत्मक वस्तु न मानकर पर्याय मानना चाहिये ?

समाधान—इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण तो वस्तु का ही होता है किन्तु उनमें अलग-अलग धर्म को अभिव्यक्त करने की योग्यता होने से प्रत्येक इन्द्रिय का विषय अलग-अलग धर्म कहा जाता है। उदाहरणार्थ—घ्राण इन्द्रिय से गन्ध का संयोग न होकर सुगन्ध या दुर्गन्ध-वाले परमाणुओं का ही संयोग होता है। किन्तु घ्राण इन्द्रिय में गन्ध को अभिव्यक्त करने के योग्यता होने से इसका विषय गन्ध कहा जाता है। इसी प्रकार अन्य इन्द्रियों के विषय में जानना चाहिये।

शंका—नय ज्ञान से इन्द्रिय ज्ञान में क्या अन्तर है, क्योंकि एक धर्म द्वारा वस्तु को विषय करना नय है और पूर्वोक्त कथन से इन्द्रिय ज्ञान भी इसी प्रकार का प्राप्त होता है। यहाँ भी स्पर्श आदि एक-एक धर्म द्वारा वस्तु का बोध होता है ?

समाधान—नय ज्ञान विरलेषणात्मक है इन्द्रिय ज्ञान नहीं, यही इन दोनों में अन्तर है।

अन्य लोग इन्द्रियों के साथ केवल रूपादि गुणों का सन्निकर्ष मानते हैं। किन्तु उनका ऐसा मानना ठीक नहीं है, क्योंकि रूपादि गुण अमूर्त हैं। उनके साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष न अन्यमन निराश होकर रूपादि गुणवाले पदार्थों के साथ ही इन्द्रियों का सन्निकर्ष होता है। यद्यपि 'मीने रूप देखा, गन्ध सूँघा' ऐसा व्यवहार होता है, किन्तु यह व्यवहार औपचारिक है। वास्तव में इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण तो अर्थ का ही होता है, परन्तु रूपादिक अर्थ से कर्षयित् अभिन्न होते हैं इसलिये अर्थ का ग्रहण होने से इनका भी ग्रहण बन जाता है ॥ १७ ॥

अवग्रह का दूसरा भेद-

व्यञ्जनस्यावग्रहः ॥ १८ ॥

न चक्षुरनिन्द्रियाभ्याम् ॥ १९ ॥

व्यञ्जन का अवग्रह ही होता है ।

किन्तु वह पलु और मन से नहीं होता ।

पूर्व सूत्र में अर्थ का पारिभाषिक अर्थ बतलाते समय हम व्यञ्जनका भी पारिभाषिक अर्थ बतला आये हैं । जब तक पदार्थ व्यञ्जन रूप रहता है तब तक उसका अवग्रह ही होता है जो उक्त सूत्रों का आशय नेत्र और मन से नहीं होता । नेत्र प्राप्तार्थ को नहीं जानता इसलिये इससे व्यञ्जनावग्रह नहीं होता ।

इसी प्रकार मन भी प्राप्त अर्थ को नहीं जानता इसलिये इससे भी व्यञ्जनावग्रह नहीं होता । यह धबला टीका के अनुसार उक्त सूत्रों का भाव है ।

किन्तु पूज्यपाद स्वामी और अकलंक देव प्राप्त अर्थ के प्रथम ग्रहण मात्र को व्यञ्जनावग्रह नहीं मानते । उन्होंने प्राप्त अर्थ को व्यञ्जनावग्रह का विषय न मान कर अव्यक्त शब्दादिक को ही व्यञ्जनावग्रह का विषय माना है । उन्होंने लिखा है कि जैसे मिट्टी

अन्य मत का निर्देश

के नूतन सकोरे पर पानी की एक दो थूँद डालने मात्र से वह गीला नहीं होता । किन्तु पुनः पुनः

सोंचने पर वह अवश्य ही गीला हो जाता है । उसी प्रकार जब तक स्पर्शन, रसन, घ्राण, और श्रोत्र इन्द्रिय का विषय स्पष्ट होकर भी अव्यक्त रहता है तब तक उसका व्यञ्जनावग्रह ही होता है किन्तु उसके व्यक्त होने पर अव्यावग्रह होता है । उनके मत से प्राप्त अर्थ के अव्यावग्रह और व्यञ्जनावग्रह में यही अन्तर है । व्यक्त ग्रहण का नाम अव्यावग्रह है और अव्यक्त ग्रहण का नाम व्यञ्जनावग्रह ।

शंका—इस मतभेद के रहते हुए अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह का सुनिश्चित लक्षण क्या माना जाय ?

समाधान—दोनों ही लक्षणों के मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

शंका—सो कैसे ?

समाधान—विवक्षाभेद से । वीरसेन स्वामी प्राप्त अर्थ के प्रथम ग्रहणमात्र को व्यञ्जनावग्रह रूप से विपश्चित करते हैं और पुनरावृत्ति स्वामी केवल अव्यक्त प्राप्त अर्थ के ग्रहण को व्यञ्जनावग्रह मानते हैं।

शंका—कितने ही विद्वान् क्षिप्रग्रहण को अर्थावग्रह और अक्षिप्त ग्रहण को व्यञ्जनावग्रह मानते हैं। सो इनका ऐसा मानना क्या उचित है ?

समाधान—नहीं।

शंका—क्यों ?

समाधान—क्यों कि ऐसा मानने पर दोनों ही अवग्रहों के द्वारा बारह प्रकार के पदार्थों का ग्रहण नहीं प्राप्त होता है।

इसलिये अर्थावग्रह और व्यञ्जनावग्रह के वे ही लक्षण मानने चाहिये जिनका निर्देश पीछे किया जा चुका है।

शंका—मतिज्ञान अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा के क्रम से ही उत्पन्न होता है या इसमें व्यतिक्रम भी देखा जाता है ?

समाधान—मतिज्ञान अवग्रह ईहा आदि के क्रम से ही होता है। इसमें व्यतिक्रम का होना सम्भव नहीं है।

शंका—पदार्थ का जब भी मति ज्ञान होता है सब अवग्रह आदि चारों का होना क्या आवश्यक है ?

समाधान—नहीं।

शंका—तो फिर क्या व्यवस्था है ?

समाधान—कोई ज्ञान अवग्रह होकर छूट जाता है। किसी पदार्थ के अवग्रह और ईहा दो होते हैं। किसी के अवाय सहित तीन होते हैं

और किसी किसी पदार्थ से भाग्यशास्त्रादि ज्ञान प्राप्त हो पाये जाते हैं। किन्तु परिपूर्ण ज्ञान अक्षय्य के होने पर ही समाप्त जाता है।

शंका—'व्यग्रह का अक्षय्य ही होता है' ज्ञाना नयित करने मात्र में यह ज्ञान हो जाता है कि व्यग्रह के विषय शेष सब पदार्थों के अक्षय्य आदि पारों होते हैं। फिर 'अक्षय्य' सूत्र की रचना किम लिये की गई है ?

समाधान—यह आदि अर्थ के भेद है यह शिखरज्ञान के लिये 'अक्षय्य' सूत्र की रचना की गई है।

शंका—क्या ये यह आदि पार भेद व्यग्रह के भी प्राप्त होते हैं ?

समाधान—अक्षय्य प्राप्त होते हैं, क्योंकि पदार्थों को व्यग्रहरूप इन्द्रियों के द्वारा ग्रहण करने की अपेक्षा से माना गया है। जय हरान, रसना, घ्राण और श्रोत्र इन्द्रियां पदार्थों को प्राप्त होकर जानती हैं तब ये पदार्थ प्रारम्भ में व्यग्रहरूप माने जाते हैं अन्यथा नहीं यह एक क्षण का तात्पर्य है।

शंका—इस प्रकार मतिज्ञान के कुल भेद कितने हैं ?

समाधान—तीनसौ छत्तीस।

शंका—सौ कैसे ?

समाधान—शे सौ छत्तीस तो पहले ही बतला आये हैं। उनमें व्यग्रहाक्षय्य के ४८ भेद मिला देने पर कुल तीन सौ छत्तीस भेद हो जाते हैं ॥ १८-१९ ॥

श्रुतज्ञान का स्वरूप और उसके भेद—

श्रुतं मतिपूर्वं द्वयनेकद्वादशभेदम् ॥ २० ॥

श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है। यह दो प्रकार का, अनेक प्रकार का और चार प्रकार का है।

सूत्र में आये हुए पूर्व शब्द का अर्थ कारण है। इसलिये श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है इसका यह मतलब है कि मतिज्ञान के निर्माता से

भुतज्ञान व्यपन्न होता है। मतिज्ञान हुए बिना भुतज्ञान नहीं हो सकना यह इसका भाव है। फिर भी मतिज्ञान को भुतज्ञान का निमित्तकारण मानना चाहिये उपादान कारण नहीं; क्योंकि उसका उपादान कारण तो भुतज्ञानावरण कर्म का लघोपराम ही है।

शंका—मतिज्ञान से भुतज्ञान में क्या अन्तर है ?

समाधान—पाँच इन्द्रिय और मन इनमें से किसी एक के निमित्त से किसी भी विद्यमान वस्तु का सर्व प्रथम मतिज्ञान होता है। तदनन्तर इस मतिज्ञान पूर्णक वस्तु जानी हुई वस्तुके विषयमें या उसके सम्बन्धमें अन्य वस्तुके विषय में विशेष चिन्तन पालू होता है जो भुतज्ञान कहलाता है। उदाहरणार्थ—मनुष्य विषयक चाणुप मतिज्ञान के होने के बाद कमके सम्बन्ध में मनमें यह मनुष्य है, पूर्व से आया है और पश्चिम को जा रहा है, रंग रूप तथा चेशामूत्र से शात होता है कि यह पञ्चाशो होना चाहिये आदि विचल्य का होना भुतज्ञान है। मतिज्ञान विद्यमान वस्तु में प्रयुक्त होता है और भुतज्ञान-अनीत, अनन्यमान तथा अनागत इन त्रैलोकिक विषयों में प्रयुक्त होता है। मतिज्ञान पाँच इन्द्रिय और मन इन छहों के निमित्त से प्रयुक्त होता है छिन्न भुतज्ञान केवल मनके निमित्त से ही प्रयुक्त होता है इन प्रकार मतिज्ञान और भुतज्ञान में यही अन्तर है।

शंका—क्या भुतज्ञान की कल्पना इन्द्रियों से नहीं होती ?

समाधान—जैसे मतिज्ञान की कल्पनामें इन्द्रियां साक्षान् निमित्त बन हैं वैसे भुतज्ञान की कल्पना में साक्षान् निमित्त नहीं होती, इन्द्रिये भुतज्ञान की कल्पना इन्द्रियों से न मानकर मन से ही होती है। क्योंकि मार्गज आदि इन्द्रियों से मतिज्ञान होने के बाद ही भुतज्ञान होता है तबमें मार्गज से ये मार्गज आदि इन्द्रियां निमित्त से नो दे, इन्द्रिये मतिज्ञान के समान भुतज्ञान की कल्पना भी पाँच इन्द्रिय और मन से नहीं होती है पर वह कल्पन औपचारिक है।

शंका—मतिज्ञानपूर्वक ही भुतज्ञान होता है यह बात न होकर अधिकतर भुत ज्ञानपूर्वक भी भुतज्ञान देखा जाता है, जैसे घट शब्द का सुनना तदन्तर घट ऐसा मानसिक ज्ञान का होना और फिर घट में पानी भरा जाता है। ऐसा घटकार्यका ज्ञान होना ये क्रमसे होनेवाले तीन ज्ञान हैं। इनमें से प्रथम मतिज्ञान और अन्तके दो भुत-ज्ञान हैं, इस प्रकार इससे यह सिद्ध हुआ कि भुतज्ञान से भी भुतज्ञान होता है, अतः मतिज्ञानपूर्वक भुतज्ञान होता है यह कथन नहीं बनता है ?

समाधान—यावत् भुतज्ञानों के प्रारम्भ में मतिज्ञान होता है इस दृष्टि को सामने रखकर ही प्रस्तुत सूत्रमें 'मतिज्ञानपूर्वक भुतज्ञान होता है' यह कहा गया है। अथवा जितने भी भुतज्ञानपूर्वक भुतज्ञान होवे हैं उनमें से पूर्व ज्ञानको उन्चार से मतिज्ञान मानने पर 'मतिज्ञान पूर्वक भुतज्ञान होता है' यह नियम बन जाता है।

शंका—भुत का अर्थ आगम या शास्त्र है, इसलिये उसके ज्ञान को ही भुतज्ञान मान लेनेमें क्या आपत्ति है ?

समाधान—भुतका भजन या चिन्तनात्मक जिनना भी ज्ञान होता है यह तो भुतज्ञान है ही; किन्तु उसके साथ उस जातिका जो अन्य ज्ञान होता है उसे भी भुतज्ञान मानना चाहिये। भुतज्ञान के असात्मक और अजगत्तात्मक ऐसे जो दो भेद मिलते हैं भी वे इसी आधार से किये गये हैं।

शंका—भुत के दो, अनेक और बारह भेद कहे तो कैसे ?

समाधान—जगत्ता और अजगत्ता के भुतके दो भेद हैं। इनमें से जगत्ता के अनेक भेद हैं और अजगत्ता के आचारांग आदि बारह भेद हैं।

शंका—ये तो भिन्न भिन्न शास्त्रों के ज्ञान हैं भुतज्ञान के नहीं

यहाँ श्रुतज्ञान का प्रकरण है, इसलिये यहाँ भाषात्मक शास्त्रोंके भेद न गिनाकर श्रुतज्ञान के भेद गिनाने थे ?

समाधान—भोक्त के लिये इन शास्त्रोंका अभ्यास विशेष उपयोगी है, इसलिये कारण में कार्यका उपचार करके भाषात्मक शास्त्रोंको ही श्रुतज्ञान के भेदों में गिना दिया है। अथवा उक्त भाषात्मक शास्त्रों का और श्रुतज्ञानावरण कर्म के स्योपशम का अन्योन्य सम्बन्ध है। श्रुतज्ञानावरण कर्म के कितने स्योपशम के होने पर उक्त शास्त्रों का कितना ज्ञान प्राप्त होता है यह एक बँधा हुआ क्रम है, अतः इसी बात के दिग्दर्शने के लिए यहाँ शास्त्रों के भेद गिनाये हैं।

शंका—अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य श्रुतमें क्या अन्तर है ?

समाधान—श्रुत के कुल अक्षर १८४४६७४४०७३७०९५५१६१५ माने गये हैं। इनमें मध्यम पद के १६३४८३०७८८८ अक्षरों का भाग देनेपर ११२८३२८०० मध्यम पद और ८०१०८१७५ अक्षर प्राप्त होते हैं। आचारांग आदि बारह अंगों की रचना उक्त मध्यम पदों द्वारा की जाती है इसलिये इनकी अंगप्रविष्ट संज्ञा है और शेष अक्षर अंगोंके बाहर पड़ जाने हैं इसलिए इनकी अंगबाह्य संज्ञा है। यद्यपि इन अंगों और अंगबाह्यों की रचना गणधर करने हैं। तथापि गणधरों के शिष्यों प्रशिष्यों द्वारा जो शास्त्र रचे जाते हैं उनका समावेश अंगबाह्य श्रुत में ही होता है। अंगप्रविष्ट और अंगबाह्य श्रुतमें यही अन्तर है।

शंका—क्या एक पद में (मध्यम पदमें) उक्त अक्षरोंका पाया जाना सम्भव है ?

समाधान—मध्यम पद के ये अक्षर विभक्तिया अर्थ बोध की प्रधानता में नहीं बनताये गये हैं किन्तु १२ अंगरूप द्रव्यश्रुत में से प्रत्येक के अक्षरों की गणना करनेके लिये मध्यमपदका यह प्रमाण मान लिया गया है।

शंका—यारह अंग यौन से हैं ?

समाधान—आचार, सूत्रकृत, स्थान, सनवाप, व्याख्याप्रमत्ति, हातुधर्मव्या, उपासकाध्ययन, अन्तःकृद्दश, अनुत्तरीपपादिक दश, प्रश्न व्याकरण, विपाकसूत्र और दृष्टिवाद ये यारह अंग हैं।

शंका—अंग बाह्य यौन से हैं ?

समाधान—सामान्यिक, पतुविंशतिस्तव, चन्दना, प्रतिक्रमण, वैयर्थिक, कृतिवर्त्म, दशवैकालिक, उत्तराध्ययन, कल्पव्यवहार, पल्पा-कल्प, महाकल्प, पुण्डरीक, महापुण्डरीक और निपिद्धिका ये अंग-बाह्य हैं।

शंका—क्या अंगबाह्य के इतने ही भेद हैं ?

समाधान—गणधर द्वारा रचे गये अंगबाह्य भुक्तके इतने ही भेद हैं। किन्तु उनके शिष्यों और प्रशिष्यों द्वारा जिन पटस्वण्डागम, कषाय-प्राभृत, समयसार आदि शाखों की रचना की गई है वे भी अंगबाह्य कहलाते हैं और वे बहुत हैं।

शंका—पटस्वण्डागम और कषायप्राभृत भुक्त की रचना जब कि अंगप्रविष्ट भुक्तके आधार से की गई है ऐसी हालत में इनका समावेश अंगबाह्य भुक्तमें न कर के अंगप्रविष्ट में ही करना चाहिये ?

समाधान—अंगप्रविष्ट भुक्त में आचारांग आदि मूल भुक्त का ही समावेश किया गया है शेष सब भुक्त अंगबाह्य माना गया है। इसी से यहाँ पटस्वण्डागम आदि की गणना अंगबाह्य भुक्तमें की गई है।

शंका—क्या वर्तमान में जो विविध लौकिक विषयों पर पुस्तकें लिखी जा रही हैं। उनका अन्तर्भाव भुक्त में होता है ?

समाधान—भुक्त में तो उनका भी अन्तर्भाव होता है। पर परमार्थ में उपयोगी न होने से उन्हें लौकिक भुक्त माना गया है।

शंका—क्या उदुष्ट को ऐसे भुक्त का अभ्यास करना उचित है ?

समाधान—उदुष्ट को उद्यतया ऐसे ही भुक्त का अभ्यास —

चाहिये जो धीतरागता का पोषक हो। लौकिक प्रयोजन ही सिद्धि के लिये यदि वह अन्य भूत का अपलोचन करता है तो ऐसा करना अनुचित नहीं है फिर भी उस अभ्यास को परमार्थ कोटिका नहीं माना जा सकता है। उसमें भी जो कथा, नाटक और उपन्यास आदि राग को बढ़ाते हैं। जिनमें नारी को पितामह और काम की मूर्ति रूप में उपस्थित करके नारीत्व का अपमान किया गया है। जिनके पढ़ने में मारकाट की शिक्षा मिलती है। मनुष्य मनुष्यता को मूत्ररूप पशुता पर उतारू होने लगता है उनका बाधना, सुनना सर्वथा छोड़ देना चाहिये।

शंका—जब कि विविध दर्शन और धर्म के ग्रन्थ भी सुन बढ़ावाते हैं तब फिर उनके पठन पाठन का निषेध क्यों किया जाना है ?

समाधान—मोक्ष मार्ग में प्रयोजक नहीं होने से ही उनके पठन पाठन का निषेध किया जाना है। ऐसे ज्ञान को बढ़ाने के लिये और सद्धर्म की सिद्धि के लिये उनका ज्ञान प्राप्त करना अनुचित नहीं है। इससे कौन धर्म समीचीन है और कौन असमीचीन हमका विवेक प्राप्त किया जा सकता है। किन्तु स्वसमय का अभ्यास करने के बाद ही परसमय का अभ्यास करना चाहिये अन्यथा सत्पथ से द्युत होने का डर बना रहता है ॥ २० ॥

अवधिसान के भेद और उनके स्वामी—

‘भवत्प्रत्ययोऽवधिर्देवनारकाणाम् ॥ २१ ॥

‘क्षपोपशमनिमित्तः पट्विकल्पः शेषाणाम् ॥ २२ ॥

(१) श्वेताम्बर ग्रन्थों में यह सूत्र यों है ‘तत्र भवत्प्रत्ययो नारकदेवाणाम् । इह सूत्र के पहले ‘दिनिषोडशभिः’ यह सूत्र और पाया जाता है। यह सर्वार्थ-सिद्धि में इसी सूत्र की उपायानिका में निर्दिष्ट है।

(२) श्वेताम्बर ग्रन्थों में यह सूत्र यों है ‘क्षपोक्तनिमित्तः पट्विकल्पः शेषाणाम् ।’ भाष्यकार ने ‘क्षपोक्तनिमित्तः’ का अर्थ ‘अनर्थ ही क्षपोपशम निमित्तः’ किया है।

भवप्रत्यय अवधिज्ञान देय और नारणों के होता है ।

क्षयोपशम निमित्ताक अवधिज्ञान का प्रकार का है जो शेष अर्थान्तिर्ययों और मनुष्यों के होता है ।

अवधिज्ञान के भवप्रत्यय और क्षयोपशम निमित्ताक ये दो भेद हैं । क्षयोपशमनिमित्ताक का दूसरा नाम गुणप्रत्यय भी है । जिसके उत्पन्न होने में भव ही निमित्त है अर्थात् जिसकी उत्पत्ति में व्रत नियम आदि कारण नहीं पड़ते किन्तु जो पर्याय विरोध की अपेक्षा जन्म से ही उत्पन्न होता है वह भवप्रत्यय अवधिज्ञान है । जिस प्रकार पक्षियों की आकाश में उड़ने की शिक्षा नहीं लेनी पड़ती । वे स्वभाव से ही उड़ने लगते हैं । उड़ना उनका पर्यायगत धर्म है । वही प्रकार भवप्रत्यय अवधिज्ञान जानना चाहिये । तथापि इसके उत्पन्न होने में इतनी विरोधता है कि यदि भवप्रत्यय अवधिज्ञान का अधिकारी सम्पत्ति होता है तो वह भव के प्रयत्न समय से ही उत्पन्न हो जाता है और यदि अधिकारी निष्पत्ति होता है तो वह पर्याप्त होने के बाद ही उत्पन्न होता है । तथा जो अवधिज्ञान जन्म से नहीं होता किन्तु व्रत नियम आदि के दत्त से प्राप्त होता है वह क्षयोपशम निमित्ताक अवधिज्ञान है ।

शंका—क्या भवप्रत्यय अवधिज्ञान में क्षयोपशम नहीं होता ?

समाधान—अवधिज्ञानावरण कर्म का क्षयोपशम तो वस्तु में भी होता है तथापि उत्तरी उत्पत्ति में भव की प्रधानता है इसलिये उसे भवप्रत्यय अवधिज्ञान कहा है और क्षयोपशमनिमित्ताक अवधिज्ञान भव की प्रधानता से नहीं होता । किन्तु अन्य निमित्तों के मिटने पर जब अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम होता है तब होता है इसलिये इसे क्षयोपशमनिमित्ताक कहा है । तात्पर्य यह है कि कोई भी अवधिज्ञान क्यों न हो वह क्षयोपशम के बिना तो हो ही नहीं सकता; अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम तो अवधिज्ञान मात्र में अपेक्षित है । वह वस्तु साधारण—

रण कारण है; तो भी कोई अवधिज्ञान भवप्रत्यय और कोई सुयोगराम निमित्तक कहलाता है यह भेद अन्य निमित्तों की अपेक्षा में ठिया गया है जिनका निर्देश पहले किया ही है ।

इन दो अवधिज्ञानों में से भवप्रत्यय अवधिज्ञान देवगति के जीवों के और नरकगति के जीवों के होता है । जैसे पक्षियों में जन्म से ही शिक्षा उपदेश के बिना ही आकाश में उड़ने की शक्ति होती है वैसे ही इन दो गतियों के जीवों के बिना प्रयत्न के जन्म से अवधिज्ञान होता है । तथा सुयोगरामनिमित्तक अवधिज्ञान तिर्यंच और मनुष्यों के होता है । इसके लिये इन्हें खास योग्यता सम्पादित करनी पड़ती है जिसके होने पर ही यह अवधिज्ञान होता है ।

यही सबब है कि तिर्यंचों और मनुष्यों में यह सब के नहीं पाया जाता है । यद्यपि मनुष्यों में तीर्थंकर मात्र के और किसी किसी विशिष्ट अन्य मनुष्य के भी जन्म से ही अवधिज्ञान होता है, इन्हें इसके लिये प्रत्येक नियम आदि का अनुष्ठान नहीं करना पड़ता, पर यह अपवाद है ।

सूत्र में सुयोगरामनिमित्तक अवधिज्ञान के छह भेद बताये हैं । ये ये हैं—अनुगामी, अननुगामी, वर्धमान, होवमान, अवस्थित और अनवस्थित ।

१ जैसे मूल का प्रकाश उसके साथ साथ चलता है वैसे ही जो ज्ञान हमारे अन्तर्निष्ठ ध्यान को छोड़ कर दूसरे स्थान पर या कल्पित के भव को छोड़ कर दूसरे भव में चले जाने पर भी बना रहता है वह अनुगामी अवधिज्ञान है ।

२ जैसे कन्मुख पुरुष के प्रश्न के उत्तर में दूसरा पुरुष जो बतल कहता है वह वहीं रह जाता है कन्मुख पुरुष उसे प्रश्न नहीं करता वैसे ही जो अवधिज्ञान हमारे अन्तर्निष्ठ ध्यान वा छोड़ देने पर कायम नहीं रहता या अचानक में नाश नहीं जाता वह अननुगामी अवधिज्ञान है ।

३ जैसे अग्नि की चिनगारी छोटी होने पर भी क्रम से बढ़ते हुए सूखे ईंधन आदि दाए को पाकर क्रमशः बढ़ती जाती है वैसे ही जो अवधिज्ञान उत्पत्तिकाल में अल्प होने पर भी परिणामों की शुद्धि के कारण क्रम से बढ़ता जाता है वह वर्धमान अवधिज्ञान है।

४ जैसे परिमित दाए वस्तुओं में लगी हुई आग नया दाए न मिलने से क्रमशः घटती जाती है वैसे ही जो अवधिज्ञान अपने उत्पत्तिकाल से लेकर उत्तरोत्तर कमती कमती होता जाता है वह क्षीयमान अवधिज्ञान है।

५ जैसे शरीर में तिल मक्का आदि चिह्न उत्पत्तिकाल से लेकर मरण तक एक से घने रहते हैं न घटते हैं न बढ़ते हैं वैसे ही जो अवधिज्ञान मरण तक या केवलज्ञान की उत्पत्ति होने तक एक सा घना रहता है वह अवस्थित अवधिज्ञान है।

६ जल की तरंगों के समान जो अवधिज्ञान कभी घटता है कभी बढ़ता है और कभी अवस्थित रहता है वह अनवस्थित अवधिज्ञान है।

शंका—देव और नारकियों के तो भव के प्रथम समय से ही अवधिज्ञान होता है किन्तु शेष के तपश्चर्या आदि करने पर ही वह प्राप्त होता है तो ऐसा क्यों है ?

गमाधान—यह उत्त उत्त पर्याय की विशेषता है। जिस प्रकार पक्षियों में जन्म लेने के बाद ही आकाश में उड़ने की शक्ति आ जाती है मनुष्यों में नहीं पानी बर्ती प्रकार अवधिज्ञानकी उत्पत्ति के विषय में जानना चाहिये। अथवा जिस प्रकार पौपाये में उत्पन्न होने के बाद ही पानी में तैरने की योग्यता होती है मनुष्य में नहीं वही प्रकार प्रकृत में जानना चाहिये ॥ २१—२२ ॥

मनःपर्यय ज्ञान के भेद और उनका अन्तर—

ऋजुविपुलमती मनःपर्ययः ॥ २३ ॥

विशुद्ध्यप्रतिपाताभ्यां तद्विशेषः ॥ २४ ॥

ऋजुमति और विपुलमति ये दो मनःपर्यय ज्ञान हैं।

विशुद्धि और अप्रातिपातकी अपेक्षा उनमें अन्तर है।

मनःपर्यय ज्ञान का अर्थ है मन की पर्यायों का ज्ञान। आशय यह है कि संज्ञी जीवों के मनमें जितने विरूप उत्पन्न होते हैं संस्कार रूप से वे उसमें कायम रहते हैं; मनःपर्यय ज्ञान संस्कार रूप से स्थित मन के इन्हीं विरूपों को जानता है, इसलिये वह मनःपर्यय ज्ञान कहलाता है।

षट्खण्डागम कर्मप्रकृति अनुयोग द्वार में एक सूत्र आया है जिसका भाव है कि 'मनःपर्ययज्ञानी मन से मानस को ग्रहण करके मनःपर्यय ज्ञान से दूसरे के नाम, स्मृति, मति, चिन्ता, जीवन, मरण, क्षाम, अक्षाम, सुख, दुःख, नगर विनाश, देश विनाश, जनपद विनाश, खेट विनाश, कर्षट विनाश, मंडय विनाश, पत्तन विनाश, द्रोणमुख विनाश, अतिवृष्टि, अनावृष्टि, सुवृष्टि, दुर्वृष्टि, सुभिक्ष, दुर्भिक्ष, ऐम, अऐम, भय और रोग को काल की मर्यादा लिये हुए जानता है। तात्पर्य यह है कि मनःपर्यय ज्ञान इन सबके उत्पाद, स्थिति और विनाश को जानता है।'।

इस सूत्र में यद्यपि मनःपर्यय ज्ञान द्वारा संज्ञा और मति आदि के जानने का उल्लेख है तथापि उक्त विविध विषयों को मनःपर्ययज्ञानी मन की पर्याय रूप से ही जानता है अन्य प्रकार से नहीं यह इसका

● श्वेताम्बर पाठ 'मनःपर्ययः' के स्थान में 'मनःपर्यायः' है। 'विशुद्धि-
क्षेत्र-' इत्यादि सूत्रों में भी ऐसा ही पाठ है।

गव है। मनःपर्ययज्ञानी पहले नतिज्ञान द्वारा अन्य के मानस को ग्रहण करता है और तदनन्तर मनःपर्यय ज्ञान की अपने विषय में स्मृति होती है यह जो उक्त सूत्र में निर्देश किया है उससे भी उक्त अभिप्राय की ही पुष्टि होती है।

इसके ऋजुमति और विपुलमति ये दो भेद हैं। जो ऋजु मन के द्वारा विचारे गये, ऋजु वचन के द्वारा कहे गये और ऋजु काय के द्वारा किये गये मनोगत विषय को जानता है वह ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान है। जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसका उसी प्रकार चिन्तन करनेवाले मन को ऋजुमन कहते हैं। जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसका उसी रूप से कथन करनेवाले वचन को ऋजु वचन कहते हैं तथा जो पदार्थ जिस रूप से स्थित है उसे अभिनय द्वारा उसी प्रकार से दिखलाने वाले काय को ऋजुकाय कहते हैं। इस ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रिय और मन की अपेक्षा रहती है। ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानी पहले नतिज्ञान के द्वारा दूसरे के अभिप्राय को जानकर अनन्तर मनःपर्यय ज्ञान के द्वारा दूसरे के मनमें स्थित उसका नाम, स्मृति, मति, चिन्ता, जीवन, मरण, इष्ट अर्थ का समागम, अनिष्ट अर्थका वियोग, सुख, दुःख, नगर आदि की समृद्धि या विनाश आदि विषयों को जानता है।

तथा जो ऋजु और अनृजु दोनों प्रकार के मानसिक, वाचनिक और कायिक मनोगत विषय को जानता है वह विपुलमति मनःपर्ययज्ञान है। इनमें से ऋजुमन, वचन और काय का अर्थ अभी पीछे कह आये हैं। तथा संशय, विपर्यय और अनप्यवसायरूप मन, वचन और कायके व्यापार को अनृजु मन, वचन और काय कहते हैं। यहाँ आये चिन्तन या चिन्तवन् का नाम अनप्यवसाय है। दोहायमान चिन्तन का नाम संशय है और विपर्यय चिन्तन का नाम विपर्यय है। विपुलमति वर्तमान में

चिन्तन किये गये विषय को तो जानता ही है पर चिन्तन काहे मूने हुए विषय को भी जानता है। जिसका आगे चिन्तन किया जायगा उसे भी जानता है। यह विपुलमति मनःपर्ययज्ञानी और मतिज्ञान से दूसरे के मानम को अथवा मतिज्ञान के विषय को प्राप्त करके अन्तर ही मनःपर्ययज्ञान से जानता है।

अनुमति और विपुलमति इन दोनों में विपुलमति विपुलतर है; क्योंकि वह अनुमति की अपेक्षा सूक्ष्मतर और अधिक विषय को जानता है। इसके सिवा दोनों में यह भी अन्तर है कि अनुमति छानने होने के बाद कदाचित् नष्ट भी हो जाता है; क्योंकि अनुमति मनःपर्ययज्ञानी के मोक्ष जानेका नियम नहीं है। पर विपुलमति नष्ट नहीं होता, वह केवलज्ञान की प्राप्तिपर्यन्त अवरय बना रहता है ॥ २३—२४ ॥

अथर्वि और मनःपर्यय का अन्तर—

विशुद्धिचेष्टास्वामिनिषेधोऽप्यधिमतःपर्यययोः ॥२५॥

विशुद्धि, चेष्टा, स्वामी और विषय इनकी अपेक्षा अधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानमें अन्तर है।

यहूँ अधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान का वर्णन कर आये है पर वर्णन इन दोनों का अन्तर नहीं होना। जिसका ज्ञान होना अत्यन्त आश्चर्य है, अतः इसी बातको बतलाने के लिये प्रमाण मूल को रचना हुई है। इन दोनों ज्ञानों में जो सुयोग्यता आती है अपेक्षा में अन्तर है वह निम्न बात बतानी से जाना जाता है—विशुद्धि, चेष्टा, स्वामी और विषय। सुनाया इस प्रकार है—१ अधि ज्ञान के विषय से मनःपर्यय ज्ञानका विषय सूक्ष्म है। २—अधि ज्ञान के चेष्टा, अत्यन्त के असमर्थता में माग से लेकर असमर्थता को प्रमाण तक है और मनःपर्ययज्ञान का चेष्टा निर्द्वय मनुष्य को रक्षण ही है। ३—अधि ज्ञान के स्वामी का अर्थ है जीव हो सकते हैं पर मन

पर्ययज्ञानके स्वामी वर्धमान-चारित्रवाले और सात प्रकार की ऋद्धियोंमें से कम से कम किसी एक ऋद्धि के धारक संयत हो हो सकते हैं। ४—अवधिज्ञान का विषय कतिपय पर्यायसहित रूपी द्रव्य है और मनः-पर्ययज्ञान का विषय उसका अनन्तवां भाग है। इस प्रकार इन दोनों ज्ञानों में विद्युद्धिकृत, क्षेत्रकृत, स्वामीकृत और विषयकृत अन्तर है यह इसका भाव है ॥ २५ ॥

पाँचों ज्ञानों के विषय —

मतिश्रुतयोर्निबन्धो द्रव्येष्वसर्वपर्यायिषु * ॥ २६ ॥

रूपिष्ववधेः ॥ २७-॥

तदनन्तभागे मनःपर्यायस्य ॥ २८ ॥

सर्वद्रव्यपर्यायिषु केवलस्य ॥ २९ ॥

मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की प्रवृत्ति कुछ पर्यायों से युक्त सब द्रव्यों में होती है।

अवधिज्ञान की प्रवृत्ति कुछ पर्यायों से युक्त रूपी पदार्थों में होती है।

मनः पर्ययज्ञान की प्रवृत्ति अवधिज्ञान के विषय के अनन्तवें भाग में होती है।

केवलज्ञान की प्रवृत्ति सब द्रव्यों में और उनकी सब पर्यायों में होती है।

प्रस्तुत सूत्रों में पाँचों ज्ञानों के विषय का निर्देश किया है। यद्यपि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान सब द्रव्यों को जान सकते हैं पर वे सब पर्यायों

को न जानकर उनकी कुछ ही पर्यायों को जान सकते हैं। अवधिज्ञान केवल रूपी पदार्थों को ही जान सकता है अरूपी पदार्थों को नहीं। रूपी पदार्थों से पुद्गल

और सनाती जोष लिपे गये हैं। मनःपर्ययज्ञान जानता तो रूपी

* १३८७७७ सूत्रात् अर्थः क्षेत्रकृतः स्वामीकृतः विषयकृतः इति ।

पदार्थों को ही है पर अविज्ञान के विषय से अनन्तरों भाग में समीचीन प्रवृत्ति होती है। और वेगज्ञान का मादृश्य अविद्य है। यह देना भी निराश्रय है इमनिये वह रूपी और अरूपी सभी द्रव्य और इनकी सब पर्यायों को मुगध् जानता है। यह उक्त सूत्रों का भाव है।

शंका—जब कि मतिज्ञान और भ्रुतज्ञान साधोपरमिक ज्ञान है तब ये रूपी पदार्थों के निवा अरूपी पदार्थों को कैसे जान सकते हैं?

समाधान—यद्यपि पांच इन्द्रियों के निमित्त से जो मतिज्ञान और इस पर से जो भ्रुतज्ञान होता है ये रूपी पदार्थों को ही जान सकते हैं, पर मन के निमित्त से होनेवाले मतिज्ञान और भ्रुतज्ञान रूपी और अरूपी दोनों प्रकार के पदार्थों को जान सकते हैं; क्योंकि मन अपने पूर्ण रूपी और अरूपी सभी प्रकार के पदार्थों का चिन्तन करने उनकी सत्ता और कार्यों का अनुभव कर सकता है। आशय यह है कि जैसे किसी वस्तु के परोक्ष रहने पर भी यदि अन्य साधनों द्वारा उनका चित्र मानस पटल पर अंकित हो जाय तो वह देखी हुई की प्रतिभासित होने लगती है वैसे ही यद्यपि अरूपी पदार्थ मतिज्ञान और भ्रुतज्ञान के सर्वथा परोक्ष हैं तथापि मन से बार बार विचार करने पर उनका अस्तित्व और उनके कार्य अनुभवगम्य हो जाते हैं और इसी से मतिज्ञान तथा भ्रुतज्ञान की प्रवृत्ति अरूपी पदार्थों में बनलाई है। आशय यह है कि मतिज्ञान और भ्रुतज्ञान के द्वारा अरूपी पदार्थों का साक्षात् ग्रहण न हो कर मानसिक चित्ररूपों द्वारा ही उनका ग्रहण होता है। इसी से मतिज्ञान और भ्रुतज्ञान रूपी और अरूपी पदार्थों को जान सकते हैं यह बतलाया है।

सांख्यदर्शन में आत्मा को चेतन मान कर भी ज्ञान को आत्मा का धर्म नहीं माना है। यह इसे प्रकृति का परिणाम मानता है। नैयार्मिक और वैशेषिक दर्शन में ज्ञान माना तो गया है जीवनिष्ठ ही पर भेद बादी होने के कारण ये आत्मा में समवाय सम्बन्ध से इसका सञ्च

मानते हैं। साथ ही वे यह भी मानते हैं कि सुप्तावस्था में ज्ञान का आत्मा से सम्बन्ध नहीं रहता। किन्तु इनके विपरीत एक जैन दर्शन ही ऐसा है जिसने ज्ञान को 'आत्मा का स्वभाव माना है। इस दर्शन में जीव ज्ञानघनपूर्ण माना गया है। किन्तु अपनादि काल से पर द्रव्य के संयोग वस्तु जीव अशुद्ध हो गया है। जिस कारण से निमित्त भेद से यह ज्ञान पांच भागों में विभक्त हो जाता है। जब तक अशुद्धता रहती है तब तक योग्यता और निमित्तानुसार चार अशुद्ध ज्ञान प्रकट होते हैं और अशुद्धता के दृष्टे ही केवलज्ञान महासुख का उदय होता है। इनमें से प्राग्भा के चार ज्ञान पंगु हैं इसलिए अपनी अपनी सीमा के अनुसार वे पदार्थों को जानते हैं और केवलज्ञान परिपूर्ण है इसलिए पदार्थों को जानने की रक्तकी कोई सीमा नहीं है। यह त्रिलोक और त्रिजगत्तन्त्री समस्त पदार्थों को युगपत् जानता है। इसी सिद्धान्त को ध्यान में रखकर प्रकृत सूत्रों में पाँचों ज्ञानों के विषय का निर्देश किया गया है ॥ २६—२९ ॥

एक साथ एक आत्मा में कितने कम और अधिक से अधिक कितने ज्ञान सम्भव है इसका सुत्ता—

एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्भ्यः ॥३०॥

एक आत्मा में एक साथ एक से लेकर चार तक ज्ञान विकल्प से होते हैं।

प्रस्तुत सूत्र में यह बतलाया गया है कि एक साथ एक आत्मा में कम से कम कितने और अधिक से अधिक कितने ज्ञान हो सकते हैं। एक साथ किसी आत्मा में एक, किसी में दो, किसी में तीन और किसी में चार ज्ञान हो सकते हैं पर एक साथ पाँचों ज्ञान किसी भी आत्मा में नहीं हो सकते। एक ज्ञान निरुक्त केवलज्ञान होता है, क्योंकि वस्तु की प्राप्ति सम्पूर्ण ज्ञान-वरण कर्मके क्षय से होती है, इसलिये

समय साधोपशमिक अन्य ज्ञानों की प्राप्ति सम्भव नहीं। दो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान होते हैं, क्योंकि एक तो ये दोनों नियत सहचारी हैं और दूसरे केवलज्ञान के प्राप्त होने के पहले सब संसारी जीवों के इनका पाया जाना निश्चित है। तीन मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान या मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और मनःपर्ययज्ञान होते हैं, क्योंकि छद्मस्थ अवस्था में मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो नियम से होते हैं किन्तु इनके सिवा दो अन्य अपूर्ण ज्ञानों का एक साथ या अकेले होना आवश्यक नहीं है, इसलिए उनमें से अपनी अपनी योग्य सामग्री के मिलने पर कोई एक ज्ञान भी हो सकता है। यदि अवधिज्ञान होता है तो मति, श्रुत और अवधि यह पहला विकल्प बन जाता है और यदि मनःपर्ययज्ञान होता है तो मति, श्रुत और मनःपर्यय यह दूसरा विकल्प बन जाता है। चार मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान होते हैं; क्योंकि चारों साधोपशमिक ज्ञानों के एक साथ होने में कोई बाधा नहीं है। पर इन चार ज्ञानों के साथ या इनमें से किसी भी ज्ञान के साथ केवलज्ञान के नहीं हो सकने का कारण यह है कि वह पूर्ण ज्ञान है और शेष अपूर्ण ज्ञान हैं, इसलिये अपूर्ण ज्ञानों के साथ पूर्णज्ञान के होनेमें विरोध है।

शंका—प्रस्तुत सूत्र में जो एक से अधिक ज्ञानों का सम्भव एक साथ बतलाया सो किस अपेक्षा से बतलाया है ?

समाधान—साधोपशम की अपेक्षा से बतलाया है प्रवृत्तिको अपेक्षा से नहीं। आशय यह है कि एक साथ एक आत्मा में एकाधिक ज्ञान-वस्तु कर्मों का साधोपशम तो सम्भव है पर प्रवृत्ति एक काल में एक ज्ञान की ही होती है। जैसे प्रत्येक छद्मस्थ संसारी आत्मा के प्रति और श्रुत ये दो ज्ञान नियम से पाये जाते हैं तथापि इनमें से जब किसी एक ज्ञान द्वारा आत्मा अपने विषय को जानने में प्रवृत्त होता है तब अन्य ज्ञान के मौजूद रहने पर भी वह उसके द्वारा विषयको

नहीं जान सकता। इसी प्रकार अग्रधिज्ञान और मनःपर्याय के। सद्भाव रहने पर भी जानना। आदिये। आशय यह है कि एक काल में दो, तीन या चार कितने ही ज्ञान रहे आँखें पर प्रवृत्ति एक ही होती है अन्य ज्ञान तब लब्धिरूप में रहते हैं।

शंका—जब कि सामान्य से ज्ञान एक है और वह भी केवल-ज्ञान तब फिर उसके पाँच भेद कैसे हो जाते हैं।

समाधान—जैसे एक मेघपटल सूर्यकिरणों के संयोग से अनेक रंगों को धारण कर लेता है वैसे ही एक ज्ञान के आवरण विशेष की अपेक्षा पाँच भेद हो जाते हैं। जब अपूर्णवस्था रहती है तब यथा संभव मतिज्ञान आदि चार ज्ञान प्रकट होते हैं और जब पूर्णवस्था रहती है तब परिपूर्ण और सुविशुद्ध एक केवलज्ञानमात्र प्रकट रहता है, शेष ज्ञान क्षयोपशमिक होने के कारण लयको प्राप्त हो जाते हैं।

शंका—केवलज्ञानावरण सर्वघाती कर्म है और सर्वघातिका अर्थ है पूरी तरह से शक्ति का घात करना, इसलिये केवलज्ञानावरण के सत्ताव में अन्य ज्ञानों और उनके आवरणों का होना सम्भव ही नहीं; अन्यथा केवलज्ञानावरण सर्वघाति कर्म नहीं ठहरता ?

समाधान—जैसे मतिज्ञान आदि की क्षयोपशम या आवरणों की अपेक्षा से सत्ता माना है वैसे उनकी स्वरूपसत्ता नहीं मानी है। इससे फलित होता है कि केवलज्ञानावरण सर्वघाति होते हुए भी ज्ञानशक्ति के प्रकाश को सर्वथा नहीं रोक पाता, किन्तु उसके रहते हुए भी अति-मन्दज्ञान प्रकाशमान ही रहता है। और इस प्रकार जो अतिमन्द ज्ञान प्रकाशमान रहता है वही आवरण के भेदों से मति आदि चार-भागों में बंट जाता है। इसप्रकार स्वरूप सत्ता की अपेक्षा यद्यपि ज्ञान एक है तो भी आवरण भेद से वह पाँच प्रकार का है यह सिद्ध होता है।

शंका—जैसे सूर्य प्रकाश के समय चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र आदि के प्रकाश

रहते तो हैं पर अभिमूढ हो जाने के कारण वे अपना काम नहीं कर पाते वैसे ही केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि का सद्भाव मान लेने में क्या आपत्ति है ?

समाधान—मतिज्ञान आदि चार ज्ञान क्षायोपशमिक भाव हैं और क्षायोपशमिक भाव अपने अपने आवरण कर्म के सद्भाव में ही होते हैं। यदि केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि का सद्भाव माना जाता है तो तब उनके आवरण कर्मों का सद्भाव भी मानना पड़ता है। किन्तु तब आवरण कर्मों का सद्भाव है नहीं, इससे सिद्ध है कि केवलज्ञान के समय मतिज्ञान आदि चार ज्ञान नहीं होते ॥ ३० ॥

मति, आदि तीन ज्ञानों की विपर्ययता और उसमें हेतु—

मतिश्रुतावधयो विपर्ययश्च ॥ ३१ ॥

सदसत्तोरविशेषाद्यद्व्योपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥ ३२ ॥

मति, श्रुत और अवधि ये तीन विपर्यय अर्थात् अज्ञानरूप भी हैं। क्योंकि उन्मत्त के समान वास्तविक और अवास्तविक के अन्तर के बिना इच्छानुसार महण होने से वक्त ज्ञान विपर्यय होते हैं।

जीव को दो अवस्थाएं मानी हैं सम्यक्त्व अवस्था और मिथ्यात्व अवस्था। इनमें से सम्यक्त्व अवस्था में जितने भी ज्ञान होते हैं वे सम्यक्त्व के सहचारी होने से समीचीन कहलाते हैं और मिथ्यात्व अवस्था में जितने भी ज्ञान होते हैं वे मिथ्यात्व के सहचारी होने से असमीचीन कहलाते हैं। पांच ज्ञानों में से मनःपर्यय और केवल ये दो ज्ञान तो सम्यक्त्व अवस्था में ही होते हैं किन्तु शेष तीन ज्ञान वक्त दोनों अवस्थाओं में होते हैं इसलिए ये ज्ञान और अज्ञान दोनों रूप माने गये हैं। यथा—मतिज्ञान, मत्त्वज्ञान, श्रुतज्ञान, अज्ञान, अवधि-ज्ञान, अवधि अज्ञान। अवधि अज्ञान का दूसरा नाम विभर्तृ-ज्ञान भी है।

मिथ्यादृष्टि जन्मत्त पुरुष के समान कदाचित् सत् को सत् मानता है, कदाचित् सत् को असत् मानता है और कदाचित् असत् को भी सत् मानता है। यही सबब है कि सम्यग्दृष्टि का ज्ञानमात्र समीचीन और मिथ्यादृष्टि का ज्ञानमात्र असमीचीन माना जाता है।

मिथ्यादृष्टि को सदा ही स्वरूप विपर्यास, कारण विपर्यास और भेदाभेद विपर्यास बना रहता है जिससे उसे मिथ्याज्ञान हुआ करता है। वह पदार्थों के स्वरूप, कारण और भेदाभेद का ठीक तरह से कमी भी निर्णय नहीं कर पाता। अपने मिथ्याज्ञान के दोष से अनेक विरुद्ध मान्यताओं को वह जन्म दिया करता है। विविध एकान्त दुर्ज्ञान इसी मिथ्याज्ञान के परिणाम हैं। ज्ञान में अतिशय का होना और बात है और सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति होना और बात है। मिथ्यादृष्टि के जो ऐसा सातिशय ज्ञान देखा जाता है जिससे वह संसार को चकित कर देता है। पर वह ज्ञान मूल में सदोष होने के कारण मिथ्याज्ञान ही माना गया है। ऐसे मिथ्याज्ञान तीन हैं यह इन सूत्रों का भाव है ॥ ३१—३२ ॥

नयके भेद—

नैगमसंग्रहव्यवहारजुंघत्रशब्दसमभिरुद्वेगभूता नयाः ॥ ३३ ॥

नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुमूत्र, शब्द, समभिरुद्वेग और एवम्भूत ये सात नय हैं।

मूल नयों की संख्या के विषय में निम्न-लिखित परम्पराएँ मिलती हैं—

पट्टसंज्ञागम में नय के नैगम, संग्रह, व्यवहार, ऋजुमूत्र और शब्द इन पाँच भेदों का संज्ञेय मिलना है। यद्यपि कसापपाहुड में ये ही पाँच भेद निर्दिष्ट हैं तथापि वहाँ नैगम के गमहिक और अगमहिक के दो भेद तथा तीन शब्द नय बतलाये हैं। श्वेताम्बर तत्त्वार्थ भाष्य और भाष्यमान्य सूत्रों की परम्परा कसापपाहुड की परम्परा

का अनुसरण करती हुई प्रतीत होती है। जलमें भी मूल नय पोंच मले गये हैं और नैगम के दो स्या शब्द नय के तीन भेद दिये गये हैं। सत्त्वार्थभाष्यमें जो नैगम के देशपरिहारी और सर्वपरिहारी ये दो भेद दिये हैं सो वे कृत्वापगतुल में दिये गये नैगम के संप्रतिष्ठ और अतसंप्रतिष्ठ इन दो भेदों के अनुरूप ही हैं। निललेन दिखाकर नैगम नय को नहीं मानते शेष लः नयों को मानते हैं। इनके सिवा सप्त दिग्गम्यर और श्वेताम्बर ग्रंथों में स्पष्टतः सूत्रोक्त सात नयों का ही वल्लेख मिलता है। इस प्रकार विषया भेदसे यद्यपि नयों की संख्या के विषय में अनेक परम्पराएँ मिलती हैं तथापि वे परस्पर एक दूसरे की पूरक ही हैं।

पुराणों में क्या कहा है कि भगवान् आदिनाथ के साथ सैकड़ों राजा दीक्षित हो गये थे। दीक्षित होने के बाद कुछ काल तक तो वे नर निरुत्तर की

भगवान् का अनुसरण करते रहे। किन्तु अन्त तक वे टिक न सके। जिन दीक्षा तो उन्होंने छोड़ दी पर अनेक कारणों से उनका घर तौट जाना सम्भव न था। उन्होंने धृष्टों के फल मूल आदि खाकर जीवन बिताया प्रारम्भ किया और अपने अपने विचारानुसार अनेक मतों को जन्म दिया। जैन शास्त्रों में जिन तीन सौ बसंत मतों का वल्लेख मिलता है उनका प्रारम्भ यहीं से होता है।

ये मत क्या हैं? दृष्टिकोणों की विविधता के सिवा इन्हें और क्या कहा जा सकता है। जिन्हें इस समय संसार की स्रष्टा भंगुरता की प्रतीति हुई उन्होंने दृष्टिक मत का प्रचार किया। जिन्हें अन्न पानी का कष्ट रहते हुए भी जीवन की तिरता का भान हुआ उन्होंने नित्य मत का प्रचार दिया।

इस प्रकार ये विचार वदभूत तो हुए विरोध की भूमिका पर, पर क्या ये विरोध हैं? नपवाद इसी का उत्तर देता है। नपवाद का अर्थ है विविध दृष्टिकोणों को स्वीकार करके उनका समन्वय करना।

जैसा कि हम पहले बतना आये हैं जगमें अनेक विचार हैं और उनकी नाना मार्गों से चर्चा भी की जाती है। एक विचार का समर्थक दूसरे विचार के समर्थक की बात नहीं सुनना चाहता। कोई किसी को स्वीकार नहीं करता। आज का हिन्दू मुसलिम दंगा इसी का परिणाम है। देश में हिन्दुस्तान और पाकिस्तान ये उगनिवेश भी इसी से बने हैं। एक दूसरे की सच्चा स्वीकार करने की बात न होकर भी मिलकर काम नहीं करना चाहते। ऐसा क्यों है? क्या विचार और आचार में जो भेद दिखाई देता है वह वास्तविक है? सभी निरुजगत् में जड़-चेतन, इहलोक-परलोक, संसार-मुक्त आदि विचारों को लेकर जो पक्षापक्षी चली है उसपर क्या विजय नहीं प्राप्त की जा सकती है? ये या ऐसे ही और अनेक प्रश्न हैं जिनका समाधान नयवाद से किया जा सकता है और सब को एक भूमि पर लाकर बिठाया जा सकता है।

तयों में पदार्थ और आचार विचार के सम्बन्ध में जो विविध विचार प्रस्तुति होते हैं उनका वर्गीकरण किया जाता है। मुख्यतया ये एक एक दृष्टिकोण का कथन करते हैं। ये विचार प्रायः एक दूसरे से भिन्न होते हैं। इसलिए इनमें विरोधसा प्रतीत होता है। इस विरोध को मिटाकर इनका समन्वय करना नयवाद का काम है। इसीलिए इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं।

फिर भी सम्यग्ज्ञान के पाँच भेदों के साथ इसका कथन न करके अलग से कथन करने का क्या प्रयोजन है? तब यह सब कि धर्मज्ञान का भेद है तब उसका कथन धर्मज्ञान के साथ ही करना था। पर ऐसा क्यों नहीं किया गया यह एक प्रश्न है निगके वदर पर इस प्रकरण के स्वतन्त्र रूपसे लिखे जाने की माय्यकता निर्भर है। इसलिए हमने इस प्रश्न का समाधान किया जाता है -

यद्यपि नय का अन्तर्भाव ध्रुतज्ञान में होता है तो भी नयका अलग से निरूपण करने का एक प्रमुख कारण है जो निम्न प्रकार है :—

नय यद्यपि ध्रुतज्ञानका भेद है तो भी ध्रुतप्रमाणसे नयमें अन्तर है। जो अंश अंशी का भेद किये बिना पदार्थ को समग्र रूप से विचार में लेता है और जो मतिज्ञानपूर्वक होता है वह ध्रुतप्रमाण है। किन्तु नय ज्ञान ऐसा नहीं है। वह अंश अंशी का भेद करके अंश द्वारा अंशी का ज्ञान कराता है। इसी से प्रमाणज्ञान सफलादेशी और नयज्ञान विकलादेशी माना गया है। सफलादेश में सफल शब्द से अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध होता है। जो ज्ञान सफल अर्थान् अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध कराता है वह सफलादेशी होने से प्रमाण ज्ञान माना गया है। तथा विकलादेश में विकल शब्द से एकान्त का बोध होता है। जो ज्ञान विकल अर्थान् एक धर्म द्वारा अनन्त धर्मात्मक वस्तु का बोध कराता है वह विकलादेशी होने से नयज्ञान माना गया है। पहले पाँचों ज्ञानों का निरूपण प्रमाण की अपेक्षा से किया गया है यहाँ नयों का विवेचन करना सम्भव नहीं था। यही सच है कि यहाँ स्वतन्त्र रूप से नयों का विवेचन किया गया है।

शंका—नयों का अन्तर्भाव प्रमाणकोटि में क्यों नहीं किया जाता है ?

समाधान—प्रमाण ज्ञान सफलादेशी माना गया है और नय विकलादेशी होते हैं इसलिये प्रमाण कोटि में नयों का अन्तर्भाव नहीं किया जाता है।

शंका—ता क्या नय अप्रमाण होते हैं ?

समाधान—समीचीनता की दृष्टि से तो दोनों ही ज्ञान प्रमाण होते हैं। किन्तु प्रमाण का अर्थ सफलादेशी करने पर वह अर्थ नय ज्ञान में पाटन नहीं होता, इस लिये उसे प्रमाण कोटि में सम्मिलित

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं जगमें अनेक विचार हैं और उनकी नाना मार्गों से चर्चा भी की जाती है। एक विचार का समर्थक दूसरे विचार के समर्थक की बात नहीं सुनना चाहता। कोई किसी को स्वीकार नहीं करता। आज का हिन्दू मुसलिम दंगा इसी का परिणाम है। देश में हिन्दुस्तान और पाकिस्तान ये वर्गनिवेश भी इसी से घटे हैं। एक दूसरे की सत्ता स्वीकार करने की बात न होकर भी मिलकर काम नहीं करना चाहते। ऐसा क्यों है? क्या विचार और आचार में जो भेद दिखाई देता है वह वास्तविक है? दार्शनिक जगत् में अद्वैत-चेतन, इहलोक-परलोक, संसार-मुक्त आदि विचारों को लेकर जो पक्षापक्षी चली है उसपर क्या विजय नहीं प्राप्त की जा सकती है? ये या ऐसे ही और अनेक प्रश्न हैं जिनका समाधान नयवाद से किया जा सकता है और सब को एक भूमिका पर लाकर बिठाया जा सकता है।

नवों में पदार्थ और आचार विचार के सम्बन्ध में जो विविध विचार प्रकटित होते हैं उनका वर्गीकरण किया जाता है। मुख्यतया वे एक एक दृष्टिकोण का कथन करते हैं। ये विचार प्रायः एक दूसरे से भिन्न होते हैं। इसलिए इनमें विरोधता प्रतीत होता है। इस विरोध को मिटाकर इनका समन्वय करना नयवाद का काम है। हमने इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं।

जिसे भी मन्व्यज्ञान के पाँच भेदों के साथ इसका कथन न करके अलग से कथन करने का क्या प्रयोजन है? नय यह जब कि मन्व्यज्ञान का भेद है तब उसका कथन मन्व्यज्ञान के साथ ही करना था। पर ऐसा क्यों नहीं किया गया? एक प्रश्न है जिसके उत्तर पर इस प्रकरण के मन्व्य रूपमें लिखे जाने की मार्थकता निर्भर है। इसलिए आगे हमी प्रश्न का समाधान दिया जाना है -

जैसा कि हम पहले बतला आये हैं जगमें अनेक विचार हैं और उनके नाना मार्गों से चर्चा भी की जाती है। एक विचार का लक्ष्य दूसरे विचार के समर्थक की बात नहीं सुनना चाहता। कोई किसी को स्वीकार नहीं करता। चाहे वह हिन्दू मुसलमान दोनों ही के परित्याग है। देश में हिन्दुत्व और पाश्चात्य के वर्तमान हैं। दोनों में बने हैं। एक दूसरे को सदा स्वीकार करने की बात न होकर भी मित्रता काम नहीं करना चाहते। ऐसा क्यों है? क्या विचार और आचार में जो भेद दिखाई देता है वह वास्तविक है? एक निरुजगत् में बहुत देवन, इन्द्रोक्त-वरलोक, हंसार-मुक्त आदि विचारों को लेकर जो पञ्चांगी बचो है उनपर क्या विचार नहीं इन में आ सकता है? ये या ऐसे ही और अनेक प्रश्न हैं जिनका समाधान नगराद से किया जा सकता है और सब को एक मूर्ति पर हस्त विधान आ सकता है।

नर्मों में पदार्थ और आचार विचार के सम्बन्ध में जो विचार विचार प्रवृत्ति होते हैं उनका वर्गीकरण किया जाता है। मुसलमानों और एक हिन्दुओं का कथन करते हैं। ये विचार मात्र एक दूसरे से भिन्न होते हैं। इसलिए इनमें विरोधता प्रतीत होता है। इस विरोध को निवारण इनका समन्वय करना नगराद का काम है। इनमें उसे अनेकावाद भी कहते हैं।

चि भी समन्वय के पौष भेदों के साथ इसका कथन न करने बरता में कथन करने का क्या प्रयोजन है? नर यह जब कि इसका कथन नर विचार का भेद है तब इसका कथन प्रयोजन के मर्म है। पर ऐसा क्यों नहीं किया गया कि एक प्रश्न है जिनके उत्तर पर इस प्रकार के समन्वय करने लिये उनके सम्बन्ध विचार है। इसलिए इसे हम जगत् का समाधान 'एक जगत्' है।

नहीं किया जाता है। उदाहरणार्थ—प्रमाण को शरीर और उसके उसका अवयव कह सकते हैं। यद्यपि शरीर के अवयव शरीर से जुड़े नहीं होते हैं फिर भी इनको एकान्त से शरीर मान लेना उचित नहीं है। इस प्रकार शरीर और उसके अवयवों में जो भेद है ठीक वही वेद प्रमाणज्ञान और नयज्ञान में है।

शंका—जब कि नयज्ञान विच्छेदादेसी है तब फिर समीचीनता की दृष्टि से उसे प्रमाण कैसे माना जा सकता है ?

समाधान—आगम में अनेकान्त दो प्रकार का बतलाया है—सम्यग्नेकान्त और मिथ्या अनेकान्त। जो एक ही वस्तु में पुष्टि और आगम के अविरोध रूप से सप्रतिपक्षमूर्त अनेक धर्मों का प्रतिपादन करता है वह सम्यग्नेकान्त है। तथा वस्तु स्वभाव का विचार न करके वस्तु को अनेक प्रकार की कल्पित करना मिथ्या अनेकान्त है। जिस प्रकार यह अनेकान्त दो प्रकार का बतलाया है उसी प्रकार एकान्त भी दो प्रकार का है—सम्यक् एकान्त और मिथ्या एकान्त। जो सार्वभौमिक से एकदेशाद्वारा वस्तु का निरूपण करता है वह सम्यक् एकान्त है। तथा जो वस्तु को सर्वथा नित्य या सर्वथा अनित्य आदि रूप बतला कर उसमें सप्रतिपक्षमूर्त अन्य धर्मों का निषेध करता है वह मिथ्या एकान्त है। इनमें से सम्यक् अनेकान्त प्रमाणज्ञान का विषय माना गया है और मिथ्या अनेकान्त अप्रमाण ज्ञान का विषय माना गया है। इसी प्रकार सम्यक् एकान्त नय का विषय माना गया है और मिथ्या एकान्त मिथ्यानय का विषय माना गया है। वक्तु नयज्ञान अनेकान्त को विषय नहीं करके भी उसका निषेध नहीं करता। प्रमाण ज्ञान विषय द्वारा उसकी पुष्टि ही करता है इसलिये नयज्ञान की समीचीनता की दृष्टि से प्रमाण माना गया है।

इस प्रकार यद्यपि प्रमाणज्ञान के पाँच भेदों से नयज्ञान का उद्भव हो कथन क्यों किया गया है इसका कारण ज्ञान सेते हैं तो भी इसमें

अन्तर है यह बात सद्व्रज ही समझ में आ जाती है। अन्य दशों का ध्यानःशान्त में आनन्द है। ऐसी हालत में जैनदर्शन का मूल आधार विविध दृष्टिकोणों की अपेक्षा भेद से स्वीकार करके उनका समन्वय करते हुए वैषम्य को दूर करना मात्र है। जैनदर्शन ने सारी समस्याओं को इसी नयवाद के आधार से सुलझाने का प्रयत्न किया है। पर इसका यह अर्थ नहीं कि यह नपट्टि से सर्वथा कल्पित दृष्टिकोणों को भी स्वीकार करता है। वदाहरणार्थ ईश्वर जगत का कर्ता है इन दृष्टिकोणों को यह किसी भी अपेक्षा से नहीं मानता है। यह ऐसा नहीं मानता कि किसी अपेक्षा से ईश्वर जगत का कर्ता है और किसी अपेक्षा से नहीं है। ये विचार कार्यकारण भाव की विद्वम्बना करने वाले होने से इन्हें यह स्वीकार ही नहीं करता। यह तो बहुसूत्रीय जितने भी विद्वत् हैं उन्हें ही अपेक्षाभेद से स्वीकार करता है।

इस प्रकार नयनिरूपण की विशेषता का स्थापन करने के बाद यह नय के सामान्य लक्षण का विचार करते हैं—

जैसा कि पहले बतलाया जा चुका है कि नय यह मानसिक विद्वत् है जो आचार विचार के विरलेपण करने में प्रवृत्त होता है।

इस दिसाथ से नय के सामान्य लक्षण की सीमांका करने पर यह विवक्षित एक धर्मद्वारा वस्तु का सापेक्ष निरूपण करनेवाला विचार उद्हरता है। यह लक्षण

सभी मूल व उत्तर नयों में पाया जाता है इसलिये इसे नय के सामान्य लक्षण कहा गया है।

शंका—प्रमाण सप्तभंगी में भी प्रत्येक भंग वस्तु का सापेक्ष निरूपण करता है इसलिये यह विकलादेरा का ही विषय होना चाहिये, सक्का देरा का नहीं ?

समाधान—यह ठीक है कि प्रमाण सप्तभंगी में भी विवक्षाभेद से

एत विना ज्ञात है। विष्णु नामों रहनेवाला 'भ्यात्' पद करनेवाला
 १ विष्णु करनेवाला होता है, इसीलिये प्रमाण मन्त्रमंगी का प्रत्येक
 २ विष्णुदेस का विषय नहीं माना जा सकता। अतएव यह है
 ३ प्रमाण मन्त्रमंगी का प्रत्येक भंग करने कार्य में पूर्ण होता है
 ४ इसके द्वारा अनन्त धर्मात्मक यन्त्र का 'प्रतिपादन' किया जाता है।
 ५ मन्त्रिये इसे विष्णुदेस का विषय मानना पड़ित नहीं है। विष्णु
 ६ मन्त्रमंगी के प्रत्येक भंगनाम एक एक धर्म का ही इच्छा रखता
 ७ होता है और उस भंग में रहनेवाला 'भ्यात्' पद विषयभेद को ही
 ८ सुचित करता है, इसलिये इसे विष्णुदेस का विषय माना गया है।

दूसरे शब्दों में इस विषय को यों समझाया जा सकता है कि
 १ नवनादेस का प्रत्येक भंग एक धर्म द्वारा अनेक यन्त्रों निरूपण करता
 २ है और विष्णुदेस का प्रत्येक भंग निरंतर यन्त्र का नुप भेद में विभाग
 ३ करने पड़ता है। इसलिये सारेच कथननाम विष्णुदेस नहीं
 ४ हो सकता है।

संक्षेप में नय के दो भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। जगत्
 १ में जिनके भी पदार्थ हैं वे सप्त व्यास, व्यस और ध्रुव्य स्वभाववाले
 २ माने गये हैं। प्रति समय बदलते रहते हैं वो भी
 ३ नय के मुख्य भेद वे अपने मूल स्वभाव का कभी भी त्याग नहीं
 ४ करते। यह कौन नहीं जानता कि सोने के बड़े को
 ५ निटाहर भले ही कुट्ट बना लिया जाए वो भी उसके सोनेरने का
 ६ कभी भी नारा नहीं होता। यह एक वदाहरण है। वस्तुतः यस्तुनाम
 ७ सामान्य-विशेष समवायक है। सामान्य के विपक्ष सामान्य और
 ८ ऊर्ध्वता सामान्य ऐसे दो भेद हैं। अनेक पदार्थों में जो समानता देखी
 ९ जाती है वह विपक्ष सामान्य है। जैसे सप्त प्रकार की गायों में रहने-
 १० वात्ता गोत्र वह विपक्ष सामान्य है और अनेक पीढ़े कम से होनेवाली
 ११ विविध पर्यायों में रहनेवाला अन्यत्र ऊर्ध्वता सामान्य है। जैसे

स्थान, कोष्ठ आदि क्रम में होनेवाली विविध पर्यायों में मिश्री का वन रहना ऊर्ध्वता सामान्य है। सामान्य के जिस प्रकार दो भेद हैं उसी प्रकार विरोध के भी दो भेद हैं पर्याय विरोध और व्यतिरेक विरोध। जैसे आरवा में दर्प-विषाद आदि विविध अगम्यता होती है उसी प्रकार प्रत्येक द्रव्य में क्रम में होनेवाली पर्यायों को पर्याय विरोध करते हैं तथा गाय और भैंस दो पदार्थों में जो अममानता पायी जाती है उसी को व्यतिरेक विरोध कहते हैं। ये दोनों प्रकार के सामान्य और विरोध पदार्थ गत होने के कारण पदार्थ सामान्य-विरोध उभय समक माना गया है। इनमें से सामान्य अंश के द्वारा वस्तु को ग्रहण करनेवाली बुद्धि को द्रव्यार्थिक नय कहते हैं और विरोध अंश के द्वारा ग्रहण करनेवाली बुद्धि को पर्यायार्थिक नय कहते हैं। इस तरह अपने-अपने नय एक-एक अंश द्वारा वस्तु को ग्रहण करते हैं तो भी दूसरा अंश प्रत्येक नय में अविवक्षित रहता है इतनामात्र इस कथन का तात्पर्य है।

शंका—अथ कि व्यतिरेक विरोध व्यवहार नय का विषय है और व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में होता है ऐसी स्थान में व्यतिरेक विरोध को पर्यायार्थिक नय का विषय बनाना कहाँ तक उचित है?

समाधान—व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में होता है या पर्यायार्थिक नय में यह दृष्टि भेदपर अवलम्बित है। एक दृष्टि अनुसार कालकृत भेद से पूर्व तक वस्तु में जितना भी भेद होता है वह सब द्रव्यार्थिक नय का विषय ठहरता है। सर्वोपनिधि व सम्प्रतिषेध में इसी दृष्टि को प्रमुखता दी गई है। इसलिये इसे अनुसार व्यवहार नय का अन्तर्भाव द्रव्यार्थिक नय में ही होता है। किन्तु दूसरी दृष्टि के अनुसार व्यवहार नय का अन्तर्भाव पर्यायार्थिक नय में ही किया जा सकता है द्रव्यार्थिक नय में नहीं, क्योंकि यह दृष्टि भेदमात्र को पर्यायरूपसे स्वीकार करती है। अध्यात्म ग्रन्थों में विशेषतः पञ्चाध्यायी में इसका बड़ा ही आकर्षक दृगं स विवेचन किया गया है।

इन प्रकार द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक रूप से नयों की चर्चा की
 शब्द इनके भेदरूप नैगमादि नयों की चर्चा करते हैं—

१ जो विचार शब्द, शील, कर्म, कार्य, कारण, आधार और
 आवेय आदिके आशय से होनेवाले व्यवहार को
 नैगमादि नयों का स्वरूप स्वीकार करता है वह नैगम नय है।

२ जो विचार नाना वस्तुओं की और अनेक व्यक्तियों की किसी एक
 सानान्य वस्तुके आधार पर एकरूप में संकलित कर लेता है वह
 संग्रह नय है।

३ जो विचार सानान्य वस्तु के आधार पर एक रूप में संकलित
 वस्तुओं का प्रयोजन के अनुसार पृथक्करण करता है वह व्यवहार नय है।

४ जो विचार वर्तमान पर्यायमात्र को ग्रहण करता है वह ऋजु-
 सूत्र नय है।

५ जो विचार शब्द प्रयोगों में आनेवाले दोषों को दूर करके तद-
 नुसार अर्थभेद की कल्पना करता है वह शब्द नय है।

६ जो विचार शब्दभेद के अनुसार अर्थभेद की कल्पना करता है
 वह सनभिरुद्ध नय है।

७ जो विचार शब्द से कलित होने वाले अर्थ के घटित होने पर
 ही वस्तु को वस्तु रूप में मानता है वह एवम्भूत नय है।

अब इन नयों का विरोध खुलासा करते हैं—

शास्त्र में और लोक में अभिप्रायानुसार वचन व्यवहार नाना
 प्रकार का होता है और उससे इष्ट अर्थ का ज्ञान भी हो जाता है।

इसमें से बहुत कुछ वचन व्यवहार तो शब्द, शील,
 कर्म, कार्य, कारण, आधार और आवेय आदि के
 आशय से किया जाता है जो कि अधिकतर व्यवहार प्रधान होता है।
 किन्तु इन वस्तुओं के अभिप्राय को सम्यक् प्रकार जान

ज्ञेता है। समस्त लौकिक व शास्त्रीय व्यवहार इसी आधार पर चलता है। यद्यपि इस व्यवहार की जड़ उपचार में निहित है तथापि इससे मूल प्रयोजन के ज्ञान करने में पूरी सहायता मिलती है इसलिये ऐसे उपचार को समीचीन नय का विषय माना गया है। यह समीचीन नय ही नैगम नय है जो ऐसे उपचार को विषय करता है। जैसा कि पहले लिख आये हैं यह उपचार नाना प्रकार से होता है। कभी शब्द के निमित्त से होता है। जैसे, 'अश्वत्थामा हतो नरो वा कुंजरो वा' यहाँ पर अश्वत्थामा नामक हाथी के मर जाने पर दूसरे को भ्रम में डालने के लिए अश्वत्थामा शब्द का अश्वत्था नामक पुरुष में उपचार किया गया है। कभी शील के निमित्त से होता है। जैसे, किसी मनुष्य का स्वभाव बलि क्रोधो देखकर उसे सिद्ध कहना। कभी कर्म के निमित्त से होता है। जैसे, किसी को राक्षस का कर्म करते हुए देख कर राक्षस कहना। कभी कर्म के निमित्त से होता है। जैसे, अन्न का प्राण धारण रूप कार्य देखकर अन्न को प्राण कहना। कभी कारण के निमित्त से होता है। जैसे, सोने के द्वार को कारण की मुख्यता से सोना कहना। कभी आघात के निमित्त से होता है। जैसे, स्वभावतः किसी को ऊँचा स्थान बैठने के लिये मिला जाने से उसे वहाँ का राजा कहना। कभी आघात के निमित्त से होता है। जैसे किसी व्यक्ति के ओशीले मागल देने का कहना कि आग तो ब्यास पीठ सूख गरज रहा है। आदि।

इस व इसी प्रकार के दूसरे वचन व्यवहार की प्रवृत्ति में मुख्य संचयन कार्य करता है। इसी से अन्यत्र इस नय को संक्षेप मात्र का ग्रहण करनेवाला बतलाया है।

आगम में इस नय के अनेक भेद मिलते हैं। यथा द्रव्यार्थिक नैगम, पर्यायार्थिक नैगम, द्रव्यपर्यायार्थिक नैगम। सो वे सब भेद वही बतित होते हैं जब इसका विषय उपचार मान लिया जाता है।

जग में जड़ पेटान जितने वस्तु हैं वे नय मद्रूप हैं इसी से उनमें मग्न मग्न ऐसा ज्ञान और मग्न मग्न ऐसी ध्यान प्रवृत्ति होती है, ज्ञानः

मद्रूप इन सामान्य तत्त्व पर दृष्टि रख कर ऐसा

संमदनय

विचार करना कि सम्पूर्ण जगत मद्रूप है संमदनय

है। यह ऐसा विचार आता है मग्न जड़ पेटान के जितने भी अवान्तर भेद होते हैं उन्हें ज्ञान में नहीं लिया जाता और इन सब को मद्रूप से एक मान कर चलना पड़ता है। यह परम संमदनय है। संमद किसे मग्न मग्नरूप सामान्य तत्त्व के अनुसार इसके अनेक वृत्तारण हो सकते हैं। इसी से इसके पर संमद और ऊपर संमद ऐसे दो भेद किये गये हैं। पर संमद एक ही है। हिन्दु ऊपर संमद के लोक में जितनी जातियाँ सम्भव हैं उतने भेद हो जाते हैं। यहां इतना विरोध समझना चाहिये कि नैपथिक यूरोपिकों ने पर और ऊपर नाम का व्यापक और नित्य जैसा स्वतंत्र सामान्य माना है ऐसा सामान्य जैन दर्शन नहीं मानता। इसमें सत दो प्रकार का माना गया है स्वरूपसत और सादरय सत। जो प्रत्येक व्यक्ति के स्वरूपास्तित्व का सूचक है यह स्वरूपसत है और जो सत्ता परिणाम नाना व्यक्तियों में पाया जाता है यह सादरय-सत है। यहां संमदनय का प्रयोजक मुख्यतः यह सादरयसत ही है। यह जितना बड़ा या छोटा विवक्षित होता है संमद नय भी उतना ही बड़ा या छोटा हो जाता है। आशय यह है कि जो विचार सत्ता परिणाम के ज्ञान से नाना वस्तुओं में एकत्व की कल्पना करा कर प्रवृत्त होते हैं वे सब संमद नय की श्रेणी में आ जाते हैं।

इस प्रकार यद्यपि संमदनय के द्वारा यथायोग्य अशेष वस्तुओं का वर्गीकरण कर लिया जाता है। अनुभव करने से सभी मनुष्यों का

संमद हो जाता है। तथापि जब उनका विरोध रूप

व्यवहारनय

से बोध कराना होता है या व्यवहार में उनका अलग

अलग रूप से उपयोग करना होता है तब उनका विधि पूर्वक विभाग

किया जाता है। जिस विधि से मंत्रद दिया जाता है वही विधि से उनका विभाग किया जाता है। उदाहरणार्थ—मनुष्य बहने से हिन्दु, स्तानी, जापानी, चीनी, अमेरिकन आदि सभी मनुष्यों का त्रिमयन से संमद किया जाय वही ऋम से उनका विभाग करने रूप विवर व्यवहार नय कहलाता है। लोक में या शास्त्र में इस नय की इसी रूप से प्रवृत्ति होती है। इसमें इसके भी अनेक भेद हो जाते हैं। एते-करण की दृष्टि से जितने संमद नय प्राप्त होते हैं विभागीकरण की अपेक्षा उतने ही व्यवहार नय प्राप्त होते हैं। सात्पर्य यह है कि पदार्थों के विधि पूर्वक विभाग करने रूप जितने विचार पाये जाते हैं वे सब व्यवहार नय की श्रेणि में आते हैं।

ऊपर जो तीन नय बतलाये हैं वे प्रत्येक पदार्थ की विविध अवस्थाओं की ओर नहीं देखते। उन्हें नहीं पता कि वर्तमान में उनका

क्या रूप है। पर्याय भेद तो उनमें सर्वथा अविर्भाव

अनुभव

ही रहता है। किन्तु विचार पर्याय की ओर जाँच

नहीं ऐसा कभी नहीं हो सकता। जिस प्रकार ये विविध पदार्थों का उनकी विविध अवस्थाओं की विवेक्षा किये बिना वर्गीकरण और विभाग करते हैं वही प्रकार ये उन पदार्थों की विविध अवस्थाओं का भी विचार करते हैं। किन्तु विविध अवस्थाओं का सम्मेलन द्रव्य कोटि में आता है पर्याय कोटि में नहीं। वास्तव में द्रव्य की एक पर्याय ही पर्याय कोटि में आती है क्योंकि पर्याय एक गुणवर्ती होती है। उसमें भी वर्तमान का नाम ही पर्याय है क्योंकि अतीत विनष्ट और अनागत अनुत्पन्न होने से उनमें पर्याय व्यवहार नहीं हो सकता। इसी से अजुमूत्र नय का विषय वर्तमान पर्याय मात्र बतलाया है। आशय यह है कि यह नय विद्यमान अवस्था रूप से ही वस्तु को स्वीकार करता है द्रव्य उसमें सर्वथा अविर्भाव रहता है अतः पर्याय सम्बन्धी जितने भी विचार प्राप्त होते हैं वे सब अजुमूत्र नय की श्रेणि में आते हैं।

यों तो द्रव्य और पर्याय के सम्बन्ध में जितने विचार होते हैं उनका वर्गीकरण उपर्युक्त चार नयों में ही हो जाता है। जिनका वर्गीकरण स्वतन्त्र नय द्वारा किया जाय ऐसे विचार ही शब्द नय शेष नहीं रहते। तथापि विचारों को प्रकट करने और इष्ट पदार्थ का ज्ञान कराने का शब्द प्रधान साधन है। इसलिये इनकी प्रमुखता में जितना भी विचार किया जाता है वह सब शब्द सम्बन्धित और एवम्भूत नय की कोटि में आता है। अब तक शब्द प्रयोग की विविधता होने पर भी अर्थ में भेद नहीं स्वीकार किया गया था। किन्तु ये नय शब्दनिष्ठ तारतम्य के अनुसार अर्थभेद को स्वीकार करके प्रवृत्त होते हैं। शब्द नय लिंग, गंध्या, काल, कारक और उपसर्गादिक के भेद से अर्थ में भेद करता है। वह मानता है कि जब ये सब अलग अलग हैं तब फिर इनके द्वारा कहा जानेवाला अर्थ भी अलग अलग ही होना चाहिये। इसी से शब्द नय लिंग और कालादिक के भेद से अर्थ में भी भेद मान कर चलता है।

उदाहरणार्थ—इसी ग्रन्थ में 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि मोक्षमार्गाः' सूत्र आया है। इस सूत्र में 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि' पद बहुवचनान्त और नपुंसक लिङ्ग है। तथा 'मोक्षमार्गाः' पद एकवचनान्त और पुलिङ्ग है। तो यह नय इस प्रकार के प्रयोगों में उन द्वारा कहे गये अर्थ को भी अलग अलग मानता है। वह मानता है कि 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि' पद द्वारा कहा गया अर्थ अन्य है और 'मोक्षमार्गाः' पद द्वारा कहा गया अर्थ अन्य है। लिंग भेद और महत्वा भेद होने के कारण ये दोनों पद एक अर्थ के वाचक नहीं हो सकते ऐसी इसकी मान्यता है। यह लिंग और संख्या भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

'आज्ञ हन आप को दश देख रहे हैं और कल पौर में देना था' यह वाक्य यद्यपि पर व्यक्ति के विषय में कहा गया है तथापि शब्द

नय इस वाक्य द्वारा कहे गये व्यक्ति को एक नहीं मानता। यह मानता है कि जब शीक में देखे गये व्यक्ति से आज त्रिसे देस रहे हैं यह मित्र है। यह काज भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

अब हम बातचीत के मिलसिजे में किमी एक व्यक्ति के विरुद्ध 'आप' और 'तुम' दोनों शब्दों का प्रयोग करते हैं तो यह नय 'आप' शब्द द्वारा कहे गये व्यक्ति को अन्य मानता है और 'तुम' शब्द द्वारा कहे गये व्यक्ति को अन्य। यह पुरुष भेद से अर्थ भेद का उदाहरण है।

इसी प्रकार यह नय कारक, साधन और उपसर्ग आदि के भेद से अर्थ भेद करता है।

इस तरह शब्द प्रयोगों में जो लिंगादि भेद दिखलाई देता है और उससे जो अर्थ भेद किया जाता है वह सब शब्द नय की श्रेणी में आता है।

पर यह भेद यही तक सीमित नहीं रहता है किन्तु वह इससे भी आगे बढ़ जाता है। आगे यह विचार पठता है कि जब कारक, साधन और उपसर्ग आदि के भेद से अर्थ भेद किया जाता है तब फिर जहाँ अनेक शब्दों का एक अर्थ लिया जाता है वहाँ वास्तव में उन शब्दों का एक अर्थ नहीं हो सकता। और इसलिये प्रत्येक शब्द का जुदा जुदा अर्थ होना चाहिये। इन्द्र शब्द का जुदा अर्थ होना चाहिये और शक शब्द का जुदा अर्थ होना चाहिये। इसी प्रकार जितने भी एकार्थक शब्द माने गये हैं उन सब के जुदे जुदे अर्थ होने चाहिये। यद्यपि कहीं एक शब्द के अनेक अर्थ किये जाते हैं पर जिस प्रकार अनेक शब्दों का एक अर्थ नहीं हो सकता उसी प्रकार एक शब्द के अनेक अर्थ भी नहीं हो सकते। इस प्रकार शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करनेवाला विचार समभिसंयम कहलाता है। ऐसे समस्त विचार इस नय की श्रेणी में आते हैं।

क्या यह भेद यही पर समाप्त हो जाता है या इसके आगे भी

जाता है यह एक प्रश्न है जिसका उत्तर एवम्भूत नय देता है। इसके अनुसार प्रत्येक शब्द का व्युत्पत्त्यर्थ घटित होने पर एवम्भूत नय ही उस शब्द का यह अर्थ लिया जाता है। समभि-
रुद्ध नय जहाँ शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करता है वहाँ एवम्भूत नय व्युत्पत्त्यर्थ के घटित होने पर ही शब्द भेद के अनुसार अर्थ भेद करता है। यह मानता है कि जिस शब्द का जिस किरारूप अर्थ तद्रूप किया से परिचित समय में ही उस शब्द का यह अर्थ हो सकता है अन्य समय में नहीं।

उदाहरणार्थ—पूजा करते समय ही किसी को पुजारी कहना उचित है अन्य समय में नहीं। वही व्यक्ति जय रतोद्भवमाने लगता है या सेवा करने लगता है तब इस नय के अनुसार उसे पुजारी नहीं कहा जा सकता। उस समय वह रतोद्भवा या सेवक ही कहा जायगा। इस प्रकार एक प्रकार के जितने भी विचार हैं वे सब एवम्भूत नय की श्रेणी में आते हैं।

ये सात नय हैं जो उत्तरोत्तर अल्प विषयवाले हैं। अर्थात् नैगम नय के विषय से संग्रह नय का विषय अल्प है और संग्रह नय के विषय से व्यवहार नय का विषय अल्प है आदि। इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि संग्रह नय की अपेक्षा नैगम का, व्यवहार की अपेक्षा संग्रह का और ऋजुमूत्र आदि की अपेक्षा व्यवहार आदि का विषय महान् है। अर्थात् नैगम नय का समग्र विषय संग्रह नय का अविषय है। संग्रह नय का समग्र विषय व्यवहार नय का अविषय है आदि। इन सातों नयों में से नैगम नय द्रव्य और पर्याय को गौण मुख्य भाव से विषय करता है इसलिए संग्रह नय के विषय से नैगमनय का विषय महान् है और नैगम नय के विषय से संग्रह नय का विषय अल्प है। संग्रहनय ऊर्ध्वता सामान्य को और तिर्यक् सामान्य को विषय करता है इसलिये

व्यवहार नय से संप्रद नय का विषय महान् है और संप्रद नयसे व्यवहार नय का विषय अल्प है। व्यवहार नय ऊर्ध्वता सामान्य को, भेद द्वारा तिर्यक् सामान्य को और व्यतिरेक विरोध को विषय करता है इसलिये ऋजुसूत्र नय के विषय से व्यवहार नय का विषय महान् है और व्यवहार नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय अल्प है। ऋजुसूत्र नय पर्याय विरोध को विषय करता है इसलिए शब्द नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय महान् है और ऋजुसूत्र नय के विषय से शब्द नय का विषय अल्प है। शब्द नय तिगादिक के भेद से शब्द द्वारा पर्याय विरोध को विषय करता है, इसलिये शब्द नय के विषय से ऋजुसूत्र नय का विषय महान् है और ऋजुसूत्र नय के विषय से शब्द नय का विषय अल्प है। समभिरुद्ध नय पर्यायवाची शब्दों के भेद से पर्याय विरोध को विषय करता है इसलिये समभिरुद्ध नय के विषय से शब्द नय का विषय महान् है और शब्द नय के विषय से समभिरुद्ध नय का विषय अल्प है। एवम्भूत नय व्युत्पत्ति अर्थ के घटित होनेपर ही विविध शब्द द्वारा नमके वाच्य को विषय करता है इसलिये एवम्भूत नय के विषय से समभिरुद्ध नय का विषय महान् है और समभिरुद्ध नय के विषय से एवम्भूत नय का विषय अल्प है।

जैसा कि पहले बतला आये हैं ये सानो ही नय द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक इन दो भागों में बटे हुए हैं। प्रारम्भ के तीन नय द्रव्यार्थिक हैं और शेष चार नय पर्यायार्थिक। गौतम नय पर्यायार्थिक और पञ्चार्थिक इन दो भागों में बटे हुए हैं। गौतम मुख्य भाव से द्रव्य और पर्याय दोनों को प्रकट करता है फिर भी वह इनका उपचार से ही विचार करता है इसलिये यह द्रव्यार्थिक नय का भेद माना गया है। संप्रद नय तो द्रव्यार्थिक है ही। व्यवहार नय के विषय में ऊर्ध्वता सामान्य की अपेक्षा भेद नहीं किया जान

इसलिये इसका अन्तर्भाव भी द्रव्यार्थिक नय में ही होता है। माना कि व्यवहार नय व्यतिरेक विशेष को भी विषय करता है पर व्यतिरेक विशेष दो सापेक्ष होता है, इसलिए इतने मात्र से इसे पर्यायार्थिक नय का भेद नहीं माना जा सकता।

आगे के चार नय पर्यायार्थिक हैं क्योंकि ऋजुसूत्र नय पर्याय विशेष को विषय करता है इसलिये वह तो पर्यायार्थिक है ही। शेष तीन नय भी पर्याय को ही विषय करते हैं इसलिये वे भी पर्यायार्थिक ही हैं। प्रकृत में द्रव्य का अर्थ सामान्य और पर्याय का अर्थ विशेष है। प्रारम्भ के तीन नय द्रव्य को विषय करते हैं इसलिये वे द्रव्यार्थिक कहलाते हैं और शेष चार नय पर्याय को विषय करनेवाले होने से पर्यायार्थिक कहलाते हैं।

किन्तु इसका यह अर्थ नहीं कि वे सर्वथा निरपेक्ष हैं। यद्यपि ये प्रत्येक नय अपने अपने विषय को ही ग्रहण करते हैं फिर भी उनका परस्परसापेक्षता प्रयोजन अपने से भिन्न दूसरे नय के विषय का निराकरण करना नहीं है। किन्तु गुण प्रधान भाव से ये परस्पर सापेक्ष होकर ही सम्यग्दर्शन को उत्पन्न करते हैं। जिस प्रकार प्रत्येक तन्तु स्वतन्त्र रह कर पटकार्य को करने में असमर्थ है किन्तु उनके मिल जाने पर पटकार्य को उत्पत्ति होती है वही प्रकार प्रत्येक नय स्वतन्त्र रह कर अपने कार्य को पैदा करने में असमर्थ हैं किन्तु परस्पर सापेक्ष भाव से वे सम्यग्ज्ञान को उत्पन्न करते हैं यह उक्त पद्यन का तात्पर्य है ॥ ३३ ॥

दूसरा अध्याय

पहले अध्याय में सम्बन्धान के विषयरूप से ज्ञान वस्तुओं का नाम निर्देश कर आये हैं जिनका आगे के अध्यायों में विशेष करने विचार करना है। इनमें से सर्वप्रथम चौथे अध्याय तक जीव वस्तु का विवेचन करते हैं—

पांच भाव, उनके भेद और उदाहरण—

औपशमिकवायिकौ भावौ मिश्रश्च जीवस्य स्वतत्त्वमौदरिक-
पारिणामिकश्च ॥ १ ॥

द्विनवाष्टादशैकविंशतिविभेदा यथाक्रमम् ॥ २ ॥

सम्पक्त्वचारित्रे ॥ ३ ॥

ज्ञानदर्शनदानलामभोगोपभोगवीर्याणि च ॥ ४ ॥

* ज्ञानाज्ञानदर्शनलब्धपथतुल्लिखिपंचभेदाः सम्पक्त्वचारि-
संप्रमासंप्रमाय ॥ ५ ॥

† गतिरुपायलिङ्गमिध्यादर्शनाज्ञानासंप्रतामिद्वलेरपायतुल्ल-
स्येकैकैकपञ्चभेदाः ॥ ६ ॥

‡ जीवमव्यामव्यपत्तादि च ॥ ७ ॥

• खेतांबर पाठ 'ज्ञानाज्ञानदर्शनदानादिलब्धयः' इत्यादि है।

† खेतांबर पाठ 'सिद्ध' के स्थान में 'सिद्धत्व' है।

‡ खेतांबर पाठ 'व्यापत्ति' है।

औपशमिक, ज्ञापिक और मिश्र तथा औदयिक और पारिणामिक ये जीवके स्वतत्त्व—स्वरूप हैं।

उनके क्रम से दो, नौ, अठारह, इष्टोत्त और तीन भेद हैं।

सम्यक्त्व और चारित्र्य ये दो औपशमिक भाव हैं।

ज्ञान, दर्शन, दान, लान, भोग, उपभोग और धीर्य तथा सम्यक्त्व और चारित्र्य ये नौ ज्ञापिक भाव हैं।

चार ज्ञान, तीन अज्ञान, तीन दर्शन, पाँच लब्धियाँ, सम्यक्त्व, चारित्र्य और संयमासंयम ये अठारह मिश्र अर्थात् ज्ञायोपशमिक भाव हैं।

चार गति, चार कषाय, तीन लिङ्ग—वेद, एक निव्यादर्शन, एक अज्ञान, एक असंयम, एक असिद्धभाव और और छद्म लेखा ये इष्टोत्त औदयिक भाव हैं।

जीवत्व, मज्ज्यत्व और अभिमज्ज्यत्व ये तीन पारिणामिक भाव हैं।

सभी आस्तिक दर्शनों ने आत्मा को स्वीकार किया है पर उसके स्वरूप के विषय में सब दर्शन एक भक्त नहीं हैं। सांख्य और वेदान्त आत्मा को कूटस्थ नित्य मानकर उसे परिणाम रहित मानते हैं। सांख्य ने ज्ञानादि को प्रकृति का परिणाम माना है। वैशेषिक और नैयायिकों ने भी आत्मा को एकान्त नित्य माना है। इसके विपरीत यौद्धों ने आत्मा को सर्वथा क्षणिक अर्थात् निरन्वय परिणामों का प्रवाहनात्र माना है। पर जैन दर्शन आत्मा को न हो सर्वथा नित्य हो मानता है और न सर्वथा क्षणिक हो। उसके बचने आत्मा परिणामी नित्य माना गया है। वह सर्वदा एक रूप नहीं रहता इसलिये दो परिणामों है और अपने स्वभाव को नहीं छुड़ता इसलिये नित्य है। इसने यह फलित हुआ कि यह आत्मा अपने स्वभाव को न छुड़कर सर्वदा परिणामनश्वर है।

आत्मा की दो अवस्थाएँ हैं संसागवस्था और मुक्तवस्था। इन दोनों प्रकार की अवस्थाओंमें आत्मा की जो विविध पर्याय होती हैं उन सबको समक्षित करके यहाँ पाँच भागों में विभाजित किया गया है—ओपशमिक, क्षाधिक, सायोपशमिक, औदधिक और पारिणामिक। ये ही आत्मा के स्वतन्त्र हैं, क्योंकि ये आत्मा को छोड़कर अन्य द्रव्य में नहीं पाये जाते। इन्हीं भाव भी कहते हैं।

१ ओपशमिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का उपराम निमित्त है वह ओपशमिक भाव है। कर्म की अवस्था विरोध नाम उपागम है। जैसे कलछादि द्रव्य के निमित्त से जल में से मल एक ओर हट जाता है वैसे ही परिणाम विरोध के कारण विवक्षित काल के कर्म-निषेधा का अन्तर होकर उस कर्म का उपराम हो जाता है जिसमें उन काल के भीतर आत्माका निर्मल भाव प्रकट होता है। यह वह भाव कर्म के उपराम से होता है इसलिए इसे ओपशमिक भाव कहते हैं।

२ क्षाधिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का क्षय निमित्त है वह क्षाधिक भाव है। जैसे जलमें से मलके निदान देने पर जल सर्वथा स्वच्छ हो जाता है वैसे ही आत्मा में सगे हुए कर्म के सर्वथा दूर हो जाने पर आत्मा का निर्मल भाव प्रकट होता है। यतः यह भाव कर्म के सर्वथा क्षय से होता है इसलिए इसे क्षाधिक भाव कहते हैं।

३ सायोपशमिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का सायोपशम निमित्त है वह सायोपशमिक भाव है। जैसे जल में से कुछ मल के निदान देने पर जो कुछ के बने रहते हैं उन में मल की क्षीणशील दृष्टि देखी जाती है जिसमें जल पूर्ण निर्मल न होकर मयस्क बना रहता है। वैसे ही आत्मा में सगे हुए कर्म के सायोपशम के होने पर जो भाव प्रकट होता है वह सायोपशमिक भाव होता है।

४ औद्यिक भाव—जिस भाव के होने में कर्म का उद्योग निमित्त है वह औद्यिक भाव है।

५ पारिणामिक भाव—जो कर्म के उपशम, क्षय, क्षयोपशम और उद्योग के बिना द्रव्य के परिणाममात्र से होता है वह पारिणामिक भाव है। आशय यह है कि दाशनिमित्त के बिना द्रव्य के स्वाभाविक परिणामन से जो भाव प्राप्त होता है वह पारिणामिक भाव है।

संसारों या मुक्त आत्मा की जितनी भी पर्याय होती हैं वे सब इन पांच भावों में अन्तर्भूत हो जाती हैं इसलिये भाव पांच ही होते हैं

अधिक नहीं। इन्हें स्वतत्त्व इसलिये कहा कि ये स्वतत्त्व विचार जीव के सिवा अन्य द्रव्य में नहीं पाये जाते। यद्यपि मल के दूध जाने से या निष्कल जाने से जल की स्वच्छता औपशमिक या क्षायिक है। तथा इसी प्रकार जलादि जड़ द्रव्यों में अन्य भाव भी घटित किये जा सकते हैं, इसलिये इन भावों को जीव के स्वतत्त्व नहीं कहना चाहिये। तथापि प्रकृत में औपशमिक आदि का जो अर्थ विवक्षित है वह जीव द्रव्य को छोड़ कर अन्यत्र नहीं पाया जाता इसलिये इन भावों को जीव के स्वतत्त्व कहने में कोई आपत्ति नहीं।

यद्यपि भाव पांच होते हैं पर प्रत्येक जीव के पांचों भाव पाये जाने का कोई नियम नहीं है। संसारों जीवों में से किसी के तीन, किसी के

चार और किसी के पांच भाव होते हैं। तीसरे गुणस्थान तक के सब संसारों जीवों के क्षायोपशमिक, औद्यिक और पारिणामिक ये तीन ही भाव होते हैं। चार भाव

औपशमिक सम्यक्त्व, क्षायिक सम्यक्त्व या क्षायिक चारित्र के प्राप्त होने पर होते हैं और पांच भाव क्षायिक सम्यग्दृष्टि के उपशम भेदि पर आराहण करने पर होते हैं। संसारों जीवों के केवल एक या दो भाव नहीं होते हैं। किन्तु सब मुक्त जीवों के क्षायिक और पारिणामिक ये दो ही भाव होते हैं वहाँ कर्म का सम्बन्ध नहीं होने से औद्यिक, औप-

शमिक और सायोपशमिक भाव सम्भव नहीं हैं। इस प्रकार सब जीवों की अपेक्षा कुल भाव पांच ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ १ ॥

इस सूत्र में इन पांच भावों के अवान्तर भेद गिनाये हैं जो सब मिल कर त्रेपन होते हैं ॥ २ ॥

कर्मों की दस अवस्थाओं में एक उपरान्त अवस्था भी है। जिन कर्म परमाणुओं की वदीरणा सम्भव नहीं अर्थात् जो वदीरणा के

श्रौतशमिक भाव के भेद अयोग्य होते हैं वे उपरान्त कहलाते हैं। यह अवस्था आठों कर्मों में सम्मथ है। प्रकृत में इस उपरान्त

अवस्था से प्रयोजन नहीं है। किन्तु अघात आदि परिणाम विशेषों से जो मोहनीय कर्म का उपराम होता है प्रकृत में उससे प्रयोजन है। मोहनीय के दो भेद हैं दरांन मोहनीय और चारित्र मोहनीय। इनमें से दरांन मोहनीय के उपराम से श्रौतशमिक सम्पत्त्व होता है और चारित्र मोहनीय के उपराम से श्रौतशमिक चारित्र होता है। मोहनीय कर्म को छोड़ कर अन्य कर्मों का अन्तराध्वर उपराम नहीं होता, इसलिये श्रौतशमिक भाव के सम्पत्त्व और चारित्र ये दो ही भेद पहचाने हैं ॥ ३ ॥

पहले सायिक भाव के नौ भेद गिना आये हैं—देवज्ञ ज्ञान, केवल दरांन, सायिक दान, सायिक काम, सायिक मोग, सायिक उपमोग, सायिक

वीर्य, सायिक सम्पत्त्व और सायिक चारित्र। इनमें से सायिक भाव के भेद ज्ञानावरण के क्षय से केवल ज्ञान, दरांनावरण के

क्षय से केवल दरांन, पांच प्रकार के अन्तराध्वर के क्षय से दान, काम, मोग, उपमोग और वीर्य ये पांच सत्त्वियां, दरांन मोहनीय कर्म के क्षय से सायिक सम्पत्त्व और चारित्र मोहनीय कर्म के क्षय से सायिक चारित्र प्रकट होने हैं।

गंगा-केवलज्ञान को केवलज्ञानावरण कर्म आच्छादित करता है फिर दरांन आवरण कर्म के क्षय से केवलज्ञान प्रकट होता है ऐसा क्यों कहा ?

समाधान—आत्मा का स्वभाव केवलज्ञान है जिसे केवलज्ञानावरण प्राप्त किये हुए है। तथापि वह पूरा आवृत नहीं हो पाता। अति मन्द ज्ञान प्रकट ही बना रहता है जिसे मतिज्ञानावरण आदि कर्म आवृत करते हैं। इससे स्पष्ट है कि केवलज्ञान को प्रकट न होने देना ज्ञानावरण के पाँचों भेदों का कार्य है। केवलज्ञानावरण केवलज्ञान को साक्षात् रोकता है और मतिज्ञानावरण आदि परंपरा से। इसलिये यहां ज्ञानावरण कर्म के दाय से केवलज्ञान प्रकट होता है यह कहा है।

शंका—केवलदर्शन को केवलदर्शनावरण कर्म आवृत करता है फिर यहाँ दर्शनावरण कर्म के दाय से केवलदर्शन प्रकट होता है ऐसा क्यों कहा ?

समाधान—आत्मा का स्वभाव केवलदर्शन है जिसे केवलदर्शनावरण आवृत किये हुए है। तथापि वह पूरा आवृत नहीं हो पाता। अति मन्द दर्शन प्रकट ही बना रहता है जिसे पक्षुदर्शनावरण, चक्षु दर्शनावरण और अधधिदर्शनावरण कर्म रोकता है। इससे स्पष्ट है कि केवलदर्शन को प्रकट न होने देना पक्षुदर्शनावरण आदि चारों आवरणों का कार्य है। केवलदर्शनावरण केवलदर्शन को साक्षात् रोकता है और शेष आवरण परंपरा से। इसलिये यहां दर्शनावरण कर्म के दाय से केवलदर्शन प्रकट होता है यह कहा है।

शंका—क्या क्षाधिक दान से अभय दान, दायिक लाभ से औदारिक शरीर की स्थिति में पारलभूत अनन्त शुभ परमाणु, दायिक भोग से सुसुमर्षि आदि और दायिक उपभोग से सिद्धासन, चामर तथा छत्रप्रभ आदि प्राप्त होते हैं ?

समाधान—ये दायिकदान आदि आत्मा के अनुजीवी भाग हैं। दाय सामग्री वा प्राप्त करना इनका कार्य नहीं है।

शंका—तो फिर अन्यत्र दायिक दान आदि वा कार्य अभयदान आदि क्यों कहा ?

समाधान—उत्तर से ।

शंका—उत्तर का कारण क्या है ?

समाधान—इन धार्मिक शान आदि के सङ्ग्रह में ये अमयदान आदि कार्य होते हैं, इस लिये उत्तर से अमयदानादि इनके कार्य कहे गये हैं ?

शंका—तो फिर ये अमयदानादि किमन्ते कार्य हैं ?

समाधान—ये अमयदानादि कार्य शरीर नामकर्म और होर्यक आदि नाम कर्म के उदय में होते हैं इसलिये ये इनके निमित्त कर्म कहे जाते हैं । जैसे तो शरीर के योग पुद्गल परमाणुओं का प्रत्यय योग से होता है और कुसुमवृष्टि आदि कार्य मल्लिकार्जुन आदि देवादिक करते हैं इस लिये ये ही इन कार्यों के निमित्त कारण हैं ।

शंका—अपाविता कर्मों के उदय से भी धार्मिक भाव प्रकट होते हैं, इन्हें धार्मिक भावों में क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अपाविता कर्मों के उदय से प्रकट होनेवाले भाव आत्मा के अनुबोधी अर्थात् असाधारण भाव नहीं होते किन्तु ये प्रतिबोधी होते हैं अर्थात् उनका सङ्ग्रह अन्य द्रव्यों में भी पाया जाता है और यही प्रकरण आत्मा के असाधारण भावों के उदयाने का है, इस लिये इन्हें यहाँ नहीं गिनाया ॥ ४ ॥

अन्य अमान्यतर कर्मों में देशपाति और सर्वपाति दोनों प्रकार के कर्म परमाणु पाये जाते हैं अथवा परम इन्हीं कर्मों का होता है ।

नोकपातों में केवल देशपाति कर्म परमाणु पाये जाते हैं इस लिये उनका अथवा परम नहीं होता । केवल

ज्ञानावरण आदि प्रकृतियों में केवल सर्वपाति परमाणु

पाये जाते हैं इस लिये उनका भी अथवा परम नहीं होता । यही प्रत्याख्यानावरण और अप्रत्याख्यानावरण कथाय सर्वपाति ही हैं किन्तु इन्हें अपेक्षाकृत देशपाति मान लिया जाता है, इस लिये अनन्तर

साधोपशमिक
भाव के ये

इन्हीं आदि का क्षयोरान बन जाता है। अथाविद्या कर्मों में जो वैराग्यादि और सर्वथावि यह विकल्प ही सम्भव नहीं इस लिए उनके क्षयोरान का प्रत्य ही नहीं होता। यह तो क्षयोरान का सामान्य योग्यता का विवेचन किया। अब यह बतलावे है कि किन किन कर्मों के क्षयोरान से दैन कौन से भाव प्रकट होते हैं।

नविज्ञानावरण, सुवज्ञानावरण, अवविज्ञानावरण और मनः पर्यय ज्ञानावरण के क्षयोरान से नवि, सुव, अववि और मनःपर्यय ये चार क्षयोरानिक ज्ञान प्रकट होते हैं। नवि ज्ञानावरण, सुव ज्ञानावरण और विमंग ज्ञानावरण कर्म के क्षयोरान से नवज्ञान, सुवज्ञान और विमंगज्ञान प्रकट होते हैं। बहुदर्शनावरण, अक्षु-दर्शनावरण और अवविदर्शनावरण के क्षयोरान से बहुदर्शन, अक्षुदर्शन और अवविदर्शन प्रकट होते हैं। पाँच प्रकार के अन्तर्भाव के क्षयोरान से पाँच लक्ष्यार्थ प्रकट होता है। सत्यस्त्व प्रकृति के उदय से क्षयोरानिक सम्मदर्शन प्रकट होता है। अनन्तानुबन्धी आदि बारह प्रकार की कषाय के उदयानुबन्ध और सद्वत्प्राप्त्य उदय से तथा चार संवत्तन में से किसी एक के और नौ नोदय के उदय सम्भव उदय होने पर क्षयोरानिक सर्वविरहित चारित्र्य प्रकट होता है। तथा अनन्तानुबन्धी आदि आठ प्रकार की कषाय के उदयानुबन्धी रूप और सद्वत्प्राप्त्य उदय से तथा प्रत्यक्षानुबन्धी और संवत्तन कषाय के और नौ नोदय के उदय सम्भव उदय होने पर क्षयोरानिक संप्रमाणमय भाव प्रकट होता है। इस प्रकार ये अठारह प्रकार के ही क्षयोरानिक भाव हैं।

संका—सौमित्र, सन्दर्भितरात्र और योग में क्षयोरानिक भाव हैं उनका यहाँ प्रश्न क्यों नहीं किया !

ननभोजन—उत्तरेण ज्ञान को अवस्था विमोक्ष है इन लिये उसे ज्ञान में प्रश्न नहीं किया। सन्दर्भितरात्र सत्यस्त्व के पर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चय हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, निर्येष, मनुष्य और देव ये चार गतियाँ होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और मोह ये चार कषाय होते हैं। वेद नोकषाय के उदय से स्त्री, पुंस्य और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शान्त्यरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनीय के सर्वधानि स्पर्शकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। द्वितीया कर्म के उदय से अमिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि दशों नेरपाद कषाय के उदय से संनित योगप्रगुत्ति रूप हैं। इसलिये गति आदि इकट्ठीत भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है इनको अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये इसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्यों कि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, इनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि अन्तर् औदयिक भाव हैं, वा भी त्रिक्क के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्यों कि ये मात्र त्रिक्क के अद्वितीय हैं।

शंका—अधातवियों कर्मों के उदय से भी जाति आदि औद्योगिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अधातवियों कर्मों के उदय से होने वाले जितने औद्योगिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रहण करने से उन सब का प्रहण जान लेना चाहिये, इसलिये अधातवियों कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—अस्मान्त्वकभाव, होण्कभाव और चयोनकेवली गुण-स्थान में तेरपा का विधान तो किया है पर यहाँ कर्त्तव्य का उदय नहीं पाया जाया, अब तेरपानात्र को औद्योगिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वनादश्रापन नम को अपेक्षा वहाँ औद्योगिकने का उपचार दिया जाया है, इसलिये तेरपानात्र को औद्योगिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार उपरल्लेख से औद्योगिक भाव इकट्ठे हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिवर्तनिक भाव तीन हैं, जीवत्व, मन्वत्त्व और अनन्वत्त्व। इन म जीवत्व का अर्थ वैदव्य है यह शक्ति आत्मा को स्वभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि को अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिवर्तनिक भाव पारिवर्तनिक है। यही बात मन्वत्त्व और अनन्वत्त्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में स्वयंसे के प्रकट होने को योग्यता है वह भग्न है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अनन्वत्त्व है।

शंका—जीव में अस्तित्व, पन्वत्त्व नित्यत्व और प्रदेरावत्त्व आदि कुछ से पारिवर्तनिक भाव हैं जो कर्म के उदयादि को अपेक्षा से नहीं होते, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—यद्यपि ये अस्तित्व आदि पारिवर्तनिक भाव हैं परन्तु ये क्षेत्रज्ञ जीव में ही नहीं पाये जाते जीव क्षेत्रज्ञ को छोड़ कर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यन्ध वीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशान्तिक भाव अठारह ही होते हैं यह निद्रा हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार [गतियां होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और शोभ ये चार कषाय होते हैं। वेद मोहनीय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्रमोहनीय के सर्वपाति स्पर्शकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। किसी भी कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहो तेषां कषाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति आदि इकतीस भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है उसको अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, इनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, तब भी शिष्ट के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भाव शिष्ट के सहचारी हैं।

संज्ञा—अवादिता कर्मों के लक्ष्य से भी जाति जाति औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

तत्त्वज्ञान—अवादिता कर्मों के लक्ष्य से होने वाले विभिन्न औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' समझना है। इसके प्रसूत करने से उन सब का प्रसूत जान लेना चाहिये, इसलिये अवादिता कर्मों के लक्ष्य से होने वाले जाति जाति अलग भावों को अलग से नहीं गिनाया।

संज्ञा—अवादिताकर्म, होरकर्म और अयोग्यकर्मों मुख्यतः होरकर्म का विधान से किया है पर यहाँ सब का लक्ष्य नहीं बना गया, अतः होरकर्मों के औदयिक कर्मों को छोड़ नहीं है ?

तत्त्वज्ञान—पूर्वजन्मकर्मों सब को छोड़कर यहाँ औदयिककर्मों का लक्ष्य किया गया है, इसलिये होरकर्मों के औदयिक भावों में से उन्हें अलग नहीं किया।

इस प्रकार अलग से औदयिक भाव इकट्ठा हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

परिणामिक भाव तीन हैं, योग्य, अयोग्य और अमंगल्य। इन में योग्य का अर्थ अंगुष्ठ है यह सति अज्ञान से उत्पन्न होता है, अतः कर्मों के लक्ष्य से अंगुष्ठ को छोड़कर नहीं लक्ष्य हो सकता। परिणामिक है। यह सब योग्य और अमंगल्य से अलग से अलग कर दिया। जिस अज्ञान में योग्य के अभाव होने का योग्य है यह भाव है और जिसमें इस प्रकार का योग्य नहीं है वह अमंगल्य है।

संज्ञा—योग्य और अयोग्य, योग्य और अयोग्य जाति लक्ष्य से परिणामिक भाव है या कर्मों के लक्ष्य से अंगुष्ठ से नहीं लक्ष्य हो सकते हैं नहीं नहीं नहीं गिनाया ?

तत्त्वज्ञान—योग्य से अयोग्य अंगुष्ठ और योग्य भाव लक्ष्य से अंगुष्ठ भाव से ही लक्ष्य हो सकते हैं अंगुष्ठ भाव से अंगुष्ठ भाव

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्बन्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अज्ञान से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चय हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार गतिर्गण होती हैं। कृपाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और मोह ये चार कृपाय होते हैं। वेद नोक्ष्याय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। ज्ञानापरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनीय के सर्वपाणि स्पर्शकों के उदय से एक अमंदात भाव होता है। इसी भी कर्म के उदय से अमिद भाव होता है। कृष्ण आदि द्वाते तैरात कृपाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप है। इसलिये गति अति इच्छनीय भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनापरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है हमने अज्ञान से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये इसे अज्ञान से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्योंकि कि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव होते हैं, इनको तो अज्ञान से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि मूलतः औदयिक भाव हैं, तथा भी निद्रा के ग्रहण करने में इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि कि ये अज्ञान के सदृश ही हैं।

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व भी ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्त्व धीर्यलब्धि से है इस लिये वे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्य्यग, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कपाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और श्रौद्धिकभाव के भेद छोग ये चार कपाय होते हैं। वेद नोकपाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्रमोहनीय के सर्वघाति स्पर्धकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। किसी कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों लेखक कपाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति आदि इक्कीस भाव श्रौद्धिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है क्या अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पर से अदर्शन भी का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि वे भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि श्रौद्धिक भाव होते हैं, इनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र श्रौद्धिक भाव हैं, भी सिद्ध के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि वे भी सिद्ध के सहचारी हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उन्नततत्त्व है। इसके ग्रहण करने से उन सब का ग्रहण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उत्तरान्तकषाय, क्षोणकषाय और सयोगकेवली गुणस्थान में लेख्य का विधान तो किया है पर यहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेख्यमात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावग्रहापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार दिया जाता है, इसलिये लेख्यमात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार सुदृढतत्त्व से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भज्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यही बात भज्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में स्वप्न के प्रकट होने की योग्यता है वह भज्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, धन्यत्व नित्यत्व और प्रदेशत्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं जो कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—उपरोक्त ये अस्तित्व आदि पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल जीव में ही नहीं पाये जाते। उदाहरण के लिये पर

भेद है, इसलिये सम्बन्ध के ग्रहण करने से ही साम्यमिथ्यात्व प्रहृत हो जाता है। योग का सम्बन्ध धीर्यशक्ति से है इस लिये उसे भी अज्ञान में नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यंघ, मनुष्य और देव में वार गतिगत होगी है। कर्माय मोक्षनीय के उदय से प्रोष, मान, माया और मोक्ष से चार कर्माय होते हैं। वेद मोक्षाय के उदय से श्री, पुरुष और ननुसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोक्षनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। अज्ञानाय के उदय से अज्ञान भाव होता है। शक्तिमोक्षनीय के उदय से एक अमंथन भाव होता है। शिरीष कर्म के उदय से अमिष्ट भाव होता है। कृष्ण आदि सभी क्रियाय कर्माय के उदय से शक्ति योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति चारि उपायों में मान और चारि हैं।

प्रश्न—दुर्गोपाय के उदय से अदर्शन भाव भी होता है इसे कर्म से क्यों नहीं गिनाया ?

उत्तर—मूल में आग दूध मिथ्यादर्शन तद से अदर्शन भाव उदय हो जाता है इसलिये उसे अज्ञान में नहीं गिनाया। तथा हि चार मिथ्या-मिथ्या आदि का भी इसी में सम्बन्ध बन होता चारि कर्म से कि वह भी अदर्शन के वेद हैं।

प्रश्न—हान्य आदि के उदय से हान्य आदि और शक्ति भाव भी होते हैं, अतः जो अज्ञान में गिनाया चारि में या ?

उत्तर—माना कि हान्य आदि अमंथन और शक्ति भाव हैं, जो कि हान्य के उदय करने से हान्य प्रवृत्ति हो जाता है, नहीं कि वे हान्य भाव के उदय हैं।

शंका—अपाविद्या कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अपाविद्या कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रमाण करने से उन सब का प्रमाण जान लेना चाहिये, इसलिये अपाविद्या कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—अवशान्तकाम, हीनकाम और तस्योगकेवली गुण-स्थान में लेख्य का विधान हो किया है पर वहाँ कस्य का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेख्यमात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रस्थापन नद को अनेका यहाँ औदयिकपने का उपचार दिया जाता है, इसलिये लेख्यमात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इत प्रकार गुरुत्वरूप से औदयिक भाव इकट्ठे हो होते हैं यह लिख हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भज्यत्व और अभ्यन्त्रत्व। इन न जीवत्व का धर्म वैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वभाविक है, इसमें धर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव पारिणामिक है। यही बात भज्यत्व और अभ्यन्त्रत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में गुरुत्व के प्रसूत होने की योग्यता है वह भज्य है और जिसमें इत प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभ्यन्त्र है।

शंका—जीव में जीवित्व, भज्यत्व नित्यत्व और प्रदेयत्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं उन धर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होके, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—गुरु के जीवित्व के दिव्य पारिणामिक भाव हैं परन्तु वे देवत्व का धर्म हैं नहीं वे देवत्व का भाव देवत्व के उदय पर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्वका ग्रहण हो जाता है । योग का सम्यग्ध धीर्यलब्धि से है हम लिये उसे भी अलग से नहीं कहा ।

इस प्रकार चायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निद्र हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं । कपाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कपाय होते हैं । वेद मोह्याय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं । मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है । ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है । चारित्रमोहनीय के सर्वधाति स्पर्धकों के उदय से एक असंयत भाव होता है । किमी मो कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है । कृष्ण आदि धर्मों के उदय से कपाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं । इसलिये गति आदि इकतीस भाव औदयिक हैं ।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है उसमें अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया । तथा निद्र और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि वे भी अदर्शन के भेद हैं ।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, उनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि अतन्त्र औदयिक भाव हैं, वे भी ज्ञान के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि वे भाव किंग के सहचारी हैं ।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रक्षण करने से उन सब का प्रक्षण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकषाय, क्षोणकषाय और सयोगकेवली गुणस्थान में लेश्या का विधान तो किया है पर वहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेश्यामात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रस्थापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेश्यामात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा की स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यहाँ पात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में स्वस्वयं के प्रकट होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्त्यत्व नित्यत्व और प्रदेशवत्त्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं जो कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—यदि ये अस्तित्व आदि पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल जीव में ही नहीं पाये जाते उदाहरण तो छोड़ कर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है । योग का सम्बन्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अलग से नहीं कहा ।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नागकर्म के उदय से नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये चार गतियाँ होती हैं । कणाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और शोभ ये चार कणाय होते हैं । वेद मोह्याय के उदय से ऋषी, पुत्र्य और गपुन्सक ये तीन वेद होते हैं । मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है । ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है । कारिग्रमोहनीय के उदय से अविद्या भाव होता है । अविद्या के उदय से एक अमंथक भाव होता है । धिमीय कर्म के उदय से अविद्ध भाव होता है । कृष्ण आदि दशों ज्ञेय कणाय के उदय से संतिग योगप्रवृत्ति रूप हैं । इसलिये गति चार, अविद्या भाव औद्यिक है ।

प्रश्न—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है कर्म अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आगे हुए मिथ्यादर्शन पद में अदर्शन का ग्रहण हो जाता है इसलिये इसे अलग से नहीं गिनाया । तथा हि अविद्या निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्योंकि वे भी अदर्शन के भेद हैं ।

प्रश्न—हान्य आदि के उदय से हान्य आदि औद्यिक भाव होते हैं, उनको तो अलग से गिनना चाहिये ना ?

समाधान—क्योंकि हान्य आदि स्वतन्त्र औद्यिक भाव हैं, वे जो कि कुछ के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि कि वे अविद्या के उदयकारी हैं ।

शंका—अपातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक पद होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अपातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक पद हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रत्यक्ष करने से इन सब का प्रत्यक्ष जान लेना चाहिये, इसलिये अपातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—अपरान्तराग, सीख-हृदय और लयोकपेली गुण-धाम में लेखा का विधान तो किया है पर वहाँ कदाचि का उदय नहीं माना जाता, अतः लेखामात्र को औदयिक पदना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभाष्यप्रमाण नद की अपेक्षा यहाँ औदयिकपदने का उल्लेख किया जाता है, इसलिये लेखामात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इन प्रकार मुख्यतः से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह गिना हुआ ॥ ६ ॥

परिणामिक भाव तीन हैं, जीवाय, भगवत् और अनन्तर । इन तीनों का उदय और पतन है यह उक्ति आत्मा को स्वाभाविक है, इसमें कर्म से उदयादि की अपेक्षा नहीं रहती इसलिये परिणामिक है। यही बात भगवत् और अनन्तर के विषय में जानता चाहिए। जिस आत्मा में मलप्रप के उदय होने की योग्यता है वह भाव है और जिसमें इत प्रप के योग्यता नहीं है वह अनन्तर है।

शंका—आदि में अविद्या, अज्ञान विद्या और प्रज्ञानाद आदि पदों से परिणामिक भाव है : वहाँ के उदयादि का अपेक्षा से नहीं होने पर वह उदय नहीं रहती गलत है।

समाधान—आदि में अविद्या, अज्ञान विद्या और प्रज्ञानाद आदि पदों से परिणामिक भाव है : वहाँ के उदयादि का अपेक्षा से नहीं होने पर वह उदय नहीं रहती गलत है।

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्बन्ध वीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार चायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चिन्ना ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कषाय होते हैं। वेद नोकषाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनोप के सार्वधाति स्पर्धकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। क्षिमी मो कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों केरगं कषाय के उदय से संतित योगप्रशुत्ति रूप है। इसलिये गति अति इच्छनीय भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है इसको अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये, क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव होते हैं, इनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, वे भी निद्रा के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भाव क्षिण के लक्ष्यारी हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रदण करने से उन सब का प्रदण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकषाय, क्षोणकषाय और सयोगकेवली गुणस्थान में लेख्या का विधान तो किया है पर वहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेख्यामात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रज्ञापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेख्यामात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यही बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में स्वप्न के प्रवृत्त होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्यत्व नित्यत्व और प्रदेशवत्त्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं जो कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते, फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—इससे ये अस्तित्व आदिक पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल जीव में ही नहीं पाये जाते जीव द्रव्य को छोड़ कर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्त्व धीर्यलक्ष्य से है इस लिये उसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निद्रा ह्रस्वा ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और

औदयिकभाव
के भेद

छोम ये चार कषाय होते हैं। वेद नोकषाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं।

मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानायरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनीय के सर्वधाति स्पर्धकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। क्षिपीय कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों नेरगं कषाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति आदि इककोस भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है वह भी अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, उनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, हा भी निद्रा के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये सब निद्रा के सहचारी हैं।

भाव, उनके भेद और उदाहरण

संज्ञा—अपाविष्य कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अपाविष्य कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'भक्ति' उपन्यास है। इसके प्रत्यक्ष करने से उन सब का प्रत्यक्ष ज्ञान लेना पारिष्ये, इसलिये अपाविष्य कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

संज्ञा—अपराधकभाव, हीनभाव और तत्परोक्षकाली गुण-स्थान में लोचन का विधान तो किया है परन्तु यहाँ कर्म का उदय नहीं पाया जाता, अतः लोचनभाव को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभाष्यसमाधान नष्ट को अपेक्षा नहीं औदयिक होने का उदयार किया जाता है, इसलिये लोचनभाव को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं परन्तु तिरुमुक्ता ॥ ६ ॥

परिणामिक भाव तीन हैं, जीवन्, भवन् और अभवन्। इन तीनों का अर्थ अलग है परन्तु एक ही धारणा को स्वाभाविक है, अतः यहाँ के उदाहरणों को अपेक्षा नहीं रखते इसलिये परिणामिक है। यहाँ का भवन् और अभवन् के विषय में धारणा पारिष्ये। जिस स्थान में भवन् प्रकट होने को योग्यता है परन्तु भाव है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है परन्तु भाव है।

संज्ञा—जहाँ से कर्मिणः, अन्त्यज निन्दक और प्रेक्षक आदि आते हैं वहाँ से भाव है। यहाँ के उदाहरणों को अपेक्षा से नहीं छोड़ा जाये यहाँ कर्मों को गिनाया।

समाधान—अपेक्षा से कर्मिणः आदि के उदय के औदयिक भाव हैं वे उदय के होते हैं और वे उदय के होते हैं।

भेद है, इसलिये सम्बन्ध के प्रदण करने से ही सम्बन्धिभावता प्रदण हो जाता है। योग का सम्बन्ध वीर्यशक्ति से है इस लिये उसे भी अक्षय से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, नियन्त्र, मनुष्य और देव ये चार गतियाँ होती हैं। कर्माय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और मोह ये चार कर्माय होते हैं। वेद मोहनाय के उदय से श्री, पुत्र्य और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यात्व ही होता है। ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। आश्रितमोहनीय के उदय से एक अश्रित भाव होता है। धिमीय के उदय से अमिद भाव होता है। कृष्ण आदि सभी ज्ञानावरण के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति चार ही हीन भाव और निरुद्ध हैं।

प्रश्न—इसलिये के उदय से अद्वय भाव भी होता है क्यों अक्षय से क्यों नहीं गिनाया ?

उत्तर—गुरु में आग हुए मिथ्यात्वों पर से अक्षय भाव प्रदण हो जाता है इसलिये उसे अक्षय से नहीं गिनाया। तथा हि और निदानादि आदि का भी ज्ञानी में अक्षय भाव होना चाहिए क्योंकि कि वे भी अक्षय के भेद हैं।

प्रश्न—ज्ञान आदि के उदय से ज्ञान आदि और निरुद्ध भाव होते हैं, अक्षय को अक्षय में गिनाया चाहिये या ?

उत्तर—जाना कि ज्ञान आदि अक्षय और निरुद्ध भाव हैं, वे भी अक्षय के उदय पर से इनका प्रदण हो जाता है, क्योंकि कि वे ही अक्षय के अक्षय हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके ग्रहण करने से उन सब का ग्रहण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकषाय, क्षीणकषाय और सयोगकेवली गुणस्थान में लेख्या का विधान तो किया है पर यहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेख्याभाव को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रस्थापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेख्याभाव को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औदयिक भाव इक्कोस हो होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा की स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव पारिणामिक है। यही बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में रजस्व के प्रकट होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्यत्व नित्यत्व और प्रदेशवत्त्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं जो कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते, किन्तु उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—यद्यपि ये अस्तित्व आदिक पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल जीव में ही नहीं पाये जाते साथ द्रव्य को छोड़ कर

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्निष्ठात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यन्ध वीर्यलब्धि से है इस लिये उसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार चायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चिन्ता ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यच, मनुष्य और देव ये चार [गतियां होती हैं]। कपाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कपाय होते हैं। वेद नोकपाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्रमोहनीय के सर्वपाति स्पर्धकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। किसी भी कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों लेखाय कपाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति कति इक्कीस भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है उसे अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा हिंसा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव होते हैं, इनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, वे भी लिङ्ग के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भाव लिङ्ग के सदचारी हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औद्यिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औद्यिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रमाण करने से उन सब का प्रमाण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकषाय, क्षीणकषाय और सयोगकेवली गुण-स्थान में लेरया का विधान तो किया है पर यहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेरयामात्र को औद्यिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वनादप्रस्थापन नय को अपेक्षा वहाँ औद्यिकरूपने का उपचार दिया जाता है, इसलिये लेरयामात्र को औद्यिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औद्यिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह तिल्ल हुआ ॥ ६ ॥

पारिव्याप्तिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन भव्यत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा की स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिव्याप्तिक भाव के भेद पारिव्याप्तिक है। यहाँ पात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में रजस्वय के प्रकट होने का योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्यन्य नित्यत्व और प्रदेरावत्व आदि धातु से पारिव्याप्तिक भाव हैं ३। कर्म के उदयादि से अपेक्षा से नहीं होने का वही यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—जीव में अस्तित्व, अन्यन्य नित्यत्व और प्रदेरावत्व आदि धातु से पारिव्याप्तिक भाव हैं ३। कर्म के उदयादि से अपेक्षा से नहीं होने का वही यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

भेद है, इमजिये सम्बन्ध के ग्रहण करने से ही सम्बन्धितता प्रकट हो जाता है। योग का सम्बन्ध धीर्यलब्धि से है इम जिये को भी अलग से नहीं कहा।

इम प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, निर्यय, मनुष्य और देव ये चार गतियें होती हैं। कर्माग मोक्षलोक के उदय से मोक्ष, मान, माया और मोक्ष ये चार कर्माग होते हैं। वेद मोक्षार्थ के उदय से श्री, पुण्य और नपुण्यकर्म ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोक्षनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। ज्ञानापरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। आरियमोक्षलोक के उदय से एक आर्यदर्शन भाव होता है। किन्तीय कर्म के उदय से अविद्व भाव होता है। कृणु आदि छहों भोग कर्माग के उदय से संतुष्ट योगप्रवृत्ति उत्पन्न है। इमजिये गति अथवा कर्माग मात्र औद्योगिक है।

प्रश्न—दर्शनान्तरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है क्यों अथवा से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—मृत्यु में आते हुए मिथ्यादर्शन पर से अदर्शन का उदय हो जाता है इमजिये इसे अलग से नहीं गिनाया। तथा सिद्ध और निश्चयनिश्चय आदि का भी इसी में सम्मिलित कर लेना चाहिए क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

प्रश्न—इम्य आदि के उदय से ज्ञान आदि औद्योगिक भाव उत्पन्न है, अथवा का अलग से गिनाया जायगा या ?

समाधान—क्योंकि इम्य आदि अत्यन्त औद्योगिक भाव हैं, वे जो अलग से उदय करने से इनका प्रकट हो जाता है, क्योंकि वे ही अलग से उदय पाते हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औद्भिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औद्भिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रमाण करने से इन सब का प्रमाण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—अशान्तकषाय, क्षीणकषाय और तत्रोगकेवली गुणस्थान में लेरपा का विधान तो किया है पर यहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेरपाभाव को औद्भिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रज्ञापन नम को अपेक्षा यहाँ औद्भिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेरपानात्र को औद्भिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इत प्रकार मुख्यरूप से औद्भिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन में जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यहाँ बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में रजस्व्य के प्रसूत होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—शेष में अस्तित्व, अन्यत्व नित्यत्व और प्रदेशत्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं ३। कर्म के उदयादि से अपेक्षा से नहीं होने के कारण उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—यदि वे अविषय अथवा अविशेष भाव हैं तो वे पारिणामिक भाव हैं नहीं, वे केवल भाव से ही नहीं बने होते हैं वे भावों के उदय से

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिमांसा का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये उसे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार सायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चय हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और मोम ये चार कषाय होते हैं। वेद नोकषाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्रमोहनीय के सर्वपाति स्पर्शकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। किसी भी कर्म के उदय से असिद्ध भाव होता है। कृष्ण आदि छहों हेरन्त कषाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रूप हैं। इसलिये गति अति इककीस भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है क्यों अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा त्रि और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव होते हैं, उनको तो अलग से गिनाना चाहिये या ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, उन भी शिष्ट के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भाव शिष्ट के सहचारी हैं।

भेद दे, इसलिये सम्बन्ध के प्रमाण करने से ही सम्बन्धिमग्नता प्रमाण हो जाता है। योग का सम्बन्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये इसे भी अज्ञान से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशान्तिक भाव अठारह ही होते हैं यह स्पष्ट हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यंघ, मनुष्य और देव वे चार गतिगत होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और शोभ ये चार कषाय होते हैं। वेद मोक्षाय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन हो जाता है। ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। पारिवर्तमोहनीय के उदय से एक अमान्य भाव होता है। श्रुति के उदय से अविद्वत् भाव होता है। कृष्ण आदि दशों जेगर्त कषाय के उदय से संश्लेष योगप्रवृत्ति रूप है। इसलिये गति कर्म इकट्ठी मान और्ध्विक हैं।

प्रश्न—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है क्यों अज्ञान से क्यों नहीं गिनाया ?

उत्तर—मूल में आये हुए मिथ्यादर्शन पद में अदर्शन का प्रमाण हो जाता है इसलिये इसे अज्ञान से नहीं गिनाया। तथा हि ज्ञान निवृत्ति आदि का भी इसी में सम्मिलित कर लेना चाहिये क्योंकि ये भी अज्ञान के भेद हैं।

प्रश्न—हान्य आदि के उदय से हान्य आदि और्ध्विक भाव हो जाते हैं, अतः जो अज्ञान से गिनाना चाहिये या ?

उत्तर—यहां हि हान्य आदि अनन्त और्ध्विक भाव हैं, जो कि ज्ञान के उदय अतः से इनका प्रमाण हो जाता है, क्योंकि वे अज्ञान के उदय से

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'जाति' उपलक्षण है। इसके प्रदण करने से उन सब का प्रदण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकषाय, क्षीणकषाय और सयोगकेवली गुण-स्थान में लेख्या का विधान तो किया है पर यहाँ कषाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेख्यामात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रशामन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेख्यामात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार मुख्यरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन न जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा को स्वाभाविक है, इतमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यही बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में रजस्वय के प्रवृत्त होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्यत्व नित्यत्व और प्रदेरावत्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं उन कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—जीव में अस्तित्व आदि पारिणामिक भाव हैं परन्तु ये केवल जीव में ही नहीं बल्कि अन्यत्र भी हो सकते हैं।

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्बन्ध वीर्यलब्धि से है इस लिये उसे भी अलग से नहीं पढ़ा।

इस प्रकार प्रायोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चय हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, तिर्यंच, मनुष्य और देव ये चार गतियां होती हैं। कषाय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कषाय होते हैं। वेद नोक्ष्याय के उदय से स्त्री, पुरुष और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन पैदा है। शानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनीय के सर्वघाति स्पर्शकों के उदय से एक असंयत भाव होता है। किसी भी कर्म के उदय से अस्मिन् भाव होता है। कृष्य आदि द्वादश लेखन कषाय के उदय से रंजित योगप्रवृत्ति रुच है। इसलिये गति कर्म इकतीस भाव औदयिक हैं।

शंका—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है उनको अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन का ग्रहण हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

शंका—हास्य आदि के उदय से हास्य आदि औदयिक भाव भी होते हैं, उनको तो अलग से गिनाना चाहिये था ?

समाधान—माना कि हास्य आदि स्वतन्त्र औदयिक भाव हैं, लक्ष्मी सिद्ध के ग्रहण करने से इनका ग्रहण हो जाता है, क्योंकि ये भ्रम सिद्धि के सहचारी हैं।

भेद है, इसलिये सम्यक्त्व के ग्रहण करने से ही सम्यग्मिथ्यात्व का ग्रहण हो जाता है। योग का सम्यग्ध धीर्यलब्धि से है इस लिये स्वे भी अलग से नहीं कहा।

इस प्रकार साधोपशमिक भाव अठारह ही होते हैं यह निश्चित हुआ ॥ ५ ॥

गति नामकर्म के उदय से नरक, निर्यस, मनुष्य और देव ये चार गणित होती हैं। कर्माय मोहनीय के उदय से क्रोध, मान, माया और मोम ये चार कर्माय होते हैं। वेद नोकर्माय के उदय से स्त्री, पुत्र और नपुंसक ये तीन वेद होते हैं। मिथ्यात्व मोहनीय के उदय से एक मिथ्यादर्शन होता है। ज्ञानावरण के उदय से अज्ञान भाव होता है। चारित्र्यमोहनीय के गर्वपाति स्वर्गों के उदय से एक असंयत भाव होता है। द्विती कर्म के उदय से अमिद्व भाव होता है। कृष्ण आदि धर्मों के उदय से रक्षित योगप्रवृत्ति रूप है। इसलिये गति यदि इकठ्ठा भाव औदयिक है।

संज्ञा—दर्शनावरण के उदय से अदर्शन भाव भी होता है स्वर्ग अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—सूत्र में आये हुए मिथ्यादर्शन पद से अदर्शन भाव का प्रकाश हो जाता है इसलिये उसे अलग से नहीं गिनाया। तथा निद्रा और निद्रा-निद्रा आदि का भी इसी में अन्तर्भाव कर लेना चाहिये क्योंकि कि ये भी अदर्शन के भेद हैं।

संज्ञा—हान्य आदि के उदय से हान्य आदि औदयिक भाव होते हैं, उनका तो अलग से गिनाया चाहिये या ?

समाधान—माना कि हान्य आदि अनन्तर औदयिक भाव हैं, तब भी हान्य के उदय के अनन्तर प्रकाश हो जाता है, क्योंकि कि वे अलग से अलग हैं।

शंका—अघातिया कर्मों के उदय से भी जाति आदि औदयिक भाव होते हैं उन्हें यहाँ अलग से क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जितने औदयिक भाव हैं उन सब का 'गति' उपलक्षण है। इसके प्रदण करने से उन सब का प्रदण जान लेना चाहिये, इसलिये अघातिया कर्मों के उदय से होने वाले जाति आदि अन्य भावों को अलग से नहीं गिनाया।

शंका—उपशान्तकरण, स्तोत्रकरण और सयोगकेवली गुण-स्थान में लेरया का विधान तो किया है पर वहाँ कपाय का उदय नहीं पाया जाता, अतः लेरयानात्र को औदयिक कहना उचित नहीं है ?

समाधान—पूर्वभावप्रस्थापन नय की अपेक्षा यहाँ औदयिकपने का उपचार किया जाता है, इसलिये लेरयानात्र को औदयिक मानने में कोई आपत्ति नहीं।

इस प्रकार नुवरूप से औदयिक भाव इक्कीस हो जाते हैं यह सिद्ध हुआ ॥ ६ ॥

पारिणामिक भाव तीन हैं, जीवत्व, भव्यत्व और अभव्यत्व। इन न जीवत्व का अर्थ चैतन्य है यह शक्ति आत्मा की स्वाभाविक है, इसमें कर्म के उदयादि की अपेक्षा नहीं पड़ती इसलिये पारिणामिक भाव के भेद पारिणामिक है। यही बात भव्यत्व और अभव्यत्व के विषय में जानना चाहिये। जिस आत्मा में रजत्रय के प्रसूत होने की योग्यता है वह भव्य है और जिसमें इस प्रकार की योग्यता नहीं है वह अभव्य है।

शंका—जीव में अस्तित्व, अन्यत्व नित्यत्व और प्रदेशवत्त्व आदि बहुत से पारिणामिक भाव हैं वे कर्म के उदयादि की अपेक्षा से नहीं होते फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—उदय से अपेक्षा पारिणामिक भाव हैं अस्तित्व चैतन्य आदि में हैं नही अस्तित्व चैतन्य आदि को छोड़ कर

आगम में जीवों की गंख्या अनन्त बतलाई है। वे सब जीव मुख्य रूप से दो विभागों में बंटे हुए हैं—संसारी और मुक्त। जिन्हें संसार पाया जाता है वे संसारी हैं और जो संसार से रहित हैं वे मुक्त हैं। द्रव्य, क्षेत्र, काल, मव और भाव के भेद से संसार पांच प्रकार का है। संसारी जीव परवरा हो निरन्तर इस पांच प्रकार के संसार में परिभ्रमण कर रहे हैं। सम्यग्दर्शन होने के पूर्व तक इनका यह क्रम चालू रहता है, इसी से प्रथम प्रकार के जीव संसारी कहलये हैं। किन्तु दूसरे प्रकार के जीवों का यह संसार सर्वथा छूट जाता है इसलिये उन्हें मुक्त कहते हैं। इस प्रकार जीवों के मुख्यतः संसारी और मुक्त ये दो ही भेद हैं यह सिद्ध होना है ॥ १० ॥

संसारी जीवों के भेद-प्रभेद—

समनस्कामनस्काः ॥ ११ ॥

संसारिणस्त्रयस्यावरः ॥ १२ ॥

पृथिव्यप्तेजोवायुवनस्पतयः स्यावरः ॐ ॥ १३ ॥

दीन्द्रियादपञ्चमाः ‡ ॥ १४ ॥

मन बाह्य और मन रहित ये संसारी जीव हैं।

नथा वे संसारी जीव त्रय और त्वावर हैं।

पृथिवीकायिक, जलकायिक, अग्निकायिक, वायुकायिक और पनस्पतिकायिक ये पांच त्वावर हैं।

दीन्द्रिय आदि त्रय हैं।

यहां संसारी जीवों के दो प्रकार से विभाग किये गये हैं। पहला विभाग मन के सङ्गात और अमङ्गात की अपेक्षा से किया गया है।

• इति तस्मात् समनस एव 'पृथिव्यपुवनस्पतयः स्यावरः' इति ॥

‡ इति तस्मात् समनस एव 'त्रिबन्धात् दीन्द्रियादपञ्चमः' इति ॥

निर्दृष्ट्युपकरणे द्रव्येन्द्रियम् ॥ १७ ॥

लब्ध्युपयोगो भावेन्द्रियम् ॥ १८ ॥

†स्पर्शनरसनघ्राणचक्षुःश्रोत्राणि ॥ १९ ॥

स्पर्शरसगन्धवर्णशब्दास्तदर्याः • ॥ २० ॥

श्रुतमनिन्द्रियस्य ॥ २१ ॥

इन्द्रिया पांच हैं ।

वे प्रत्येक दो दो प्रकार की हैं ।

निर्दृष्टि और उपकरण ये द्रव्येन्द्रिय हैं ।

लब्धि और उपयोग ये भावेन्द्रिय हैं ।

स्पर्शन, रसन, घ्राण, चक्षु और श्रोत्र ये इन्द्रियों के नाम हैं ।

स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण और शब्द ये क्रम से उनके विषय हैं ।

श्रुत अनिन्द्रिय अर्थात् मन का विषय है ।

पहले १४ वें सूत्र में 'हीन्द्रियादयः' यह पद लिख आये हैं इसके इन्द्रियों की संख्या बतलाना आवश्यक समझकर उनकी संख्या का निर्देश किया है कि इन्द्रियों पाँच हैं ।

शंका—इन्द्रिय किसे कहते हैं ?

समाधान—जिससे ज्ञान और दर्शन का लाभ हो सके या जिससे आत्मा के अस्तित्व की सूचना मिले उसे इन्द्रिय कहते हैं ।

शंका—इन्द्रियों पाँच ही हैं यह बात नहीं है, क्योंकि पाँच ईन्द्रियों के सम्मिलित कर देने पर इन्द्रियों की संख्या दस हो जाती है ।

समाधान—माना कि सांख्य आदि मतों में वाक्, पाणि, पाद

(†) श्वेताम्बर परम्परा में इस सूत्र के पूर्व 'उपयोगः स्पर्शश्च' का अधिक है ।

(•) 'तदर्याः' के स्थान में श्वेताम्बर पाठ 'तेषामर्याः' है ।

२.१७-२१.] इन्द्रियों की संख्या, भेद प्रभेद, नाम निर्देश, विषय ९५

पायु-गुदा और उपस्थ-लिङ्ग अर्थात् जन्तेन्द्रिय को भी इन्द्रिय यतलाया है परन्तु वे कर्मेन्द्रियां हैं। और यहां उपयोग का अधिकार होने से केवल ज्ञानेन्द्रियों का ग्रहण किया है जो पांच से अधिक नहीं हैं, इसलिये सूत्र में इन्द्रियां पांच हैं यह कहा है।

शंका—ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय का अभिप्राय क्या है ?

समाधान—जिनसे ज्ञान होता है वे ज्ञानेन्द्रिय हैं और जो धोलना, चलना, उठाना, धरना, नीहार करना आदि कर्मों की साधन हैं वे कर्मेन्द्रिय हैं ॥ १५ ॥

उक्त पांचों इन्द्रियों के द्रव्य और भावरूप से दो दो भेद हैं। इन्द्रियाकार पुद्गल और आत्म प्रदेशों की रचना द्रव्येन्द्रिय है और क्षयोपशम विशेष से होनेवाला आत्मा का ज्ञान दर्शन रूप परिणाम भावेन्द्रिय है ॥ १६ ॥

द्रव्येन्द्रिय के दो भेद हैं—निवृत्ति और उपकरण। निवृत्ति का अर्थ रचना है। इसलिये निवृत्ति द्रव्येन्द्रिय का अर्थ हुआ इन्द्रियाकार रचना। यह बाह्य और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार की है। बाह्य निवृत्ति से इन्द्रियाकार पुद्गल रचना ली गई है और आभ्यन्तर निवृत्ति से इन्द्रियाकार आत्मप्रदेश लिये गये हैं। यद्यपि प्रतिनियत इन्द्रिय सन्ध्या ज्ञानावरण और दर्शनावरण कर्म का क्षयोपशम सर्वांग होता है तथापि आंगोपांग नामकर्म के उदय से जहां पुद्गल प्रचयरूप जिन द्रव्येन्द्रिय की रचना होती है वहीं के आत्मप्रदेशों में उस उस इन्द्रिय के कार्य करने की क्षमता होती है। उपकरण का अर्थ है उपकार का प्रयोजक साधन। यह भी बाह्य और आभ्यन्तर के भेद से दो प्रकार का है ! नेत्र इन्द्रिय में कृष्ण और शुक्ल मण्डल आभ्यन्तर उपकरण है और अक्षिपत्र आदि बाह्य उपकरण है। इसी प्रकार शेष इन्द्रियों में भी जानना चाहिये ॥ १७ ॥

भावेन्द्रिय के दो भेद हैं—लब्धि और उपयोग। नतिज्ञानावरण

तथा चक्षुर्दर्शनावरण और अचक्षु दर्शनावरण का क्षयोपशम होकर जो आत्मा में ज्ञान और दर्शन रूप शक्ति उत्पन्न होती है वह कृत्रि इन्द्रिय है। यह आत्मा के सब प्रदेशों में पाई जाती है, क्योंकि कि क्षयोपशम सर्वत्र होना है। तथा कृत्रि, निर्गुत्ति और उपकरण इन तीनों के होने पर जो विषयों में प्रवृत्ति होती है वह उपयोगेन्द्रिय है।

शंका—उपयोग इन्द्रिय न होकर इन्द्रिय का फल है फिर उसे इन्द्रिय कैसे कहा ?

समाधान—यद्यपि उपयोग इन्द्रिय का कार्य है पर यहां उपकरण में अर्थात् कार्य में कारण का आरोप करके उपयोग को भी इन्द्रिय कहा है। अथवा इन्द्रिय का मुख्य अर्थ उपयोग है, इसलिये उपयोग को इन्द्रिय कहा है।

शंका—द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय किम क्रम से उत्पन्न होती है ?

समाधान—जिस जीव के जिस जाति नामधर्म का उदय होता है उनके उमर के अनुसार इन्द्रियावरण का क्षयोपशम और आंगोपांग नामधर्म का उदय होकर उनकी द्रव्येन्द्रियां और भावेन्द्रियां उत्पन्न होती हैं। इनमें भी लक्ष्यरूप भावेन्द्रिय सब के प्रथम समय से उत्पन्न हो जाती है और द्रव्येन्द्रिय की उत्पत्ति शरीर ग्रहण के प्रथम समय में प्रारम्भ होती है। तथा जब द्रव्येन्द्रिय पूर्ण हो जाती है तब उपयोग भावेन्द्रिय होती है। इस प्रकार यह द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय की उत्पत्ति का क्रम है ॥१॥

पाँचों इन्द्रियों के नाम क्रमशः श्रोत्रेन्द्रिय—स्पर्श, रसनेन्द्रिय—विज्ञा, घ्राणेन्द्रिय—ग्राहि, चक्षुरिन्द्रिय—नेत्र और ध्यानेन्द्रिय—ज्ञान है। इन पाँचों इन्द्रियों के निर्गुत्ति, उपकरण, लक्ष्य और उपयोग सब बात बात भेद है। इनमें से प्रारम्भ के दो द्रव्येन्द्रिय रूप हैं और अन्य के दो भावेन्द्रिय रूप।

शंका—क्या यह सम्भव है कि किसी जीव के इन पाँचों इन्द्रियों में उत्पन्न हो पर उमर जाति की भावेन्द्रिय उत्पन्न न हो ?

भाववेद के अनुसार द्रव्यवेद की प्राप्ति का नियम नहीं बनता। जै-
 द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय का नियमन करनेवाला जाति नामकन है
 जैसे यहाँ ऐसा कोई कर्म नहीं जो द्रव्यवेद और भाववेद का नियम
 करे। जिस प्रकार एक एक जाति से एक एक इन्द्रिय बँधी हुई है उसी
 प्रकार एक एक जाति से एक एक वेद भी बँधा होता तो निश्चित या कि
 वेदवैषम्य न होता। एक ही मनुष्य जाति के रहते हुए जैसे पौंथे
 इन्द्रियों की प्राप्ति का नियम है वहाँ कोई विकल्प नहीं उसी प्रकार यदि
 वेद का नियम होता विकल्प न होता तो वेदसाम्य ही होता। यह
 जाति एक है और वेद कोई भी प्राप्त हो सकता है उसमें ही
 द्रव्यवेद और भाववेद का नियामक कोई कर्म नहीं, इसलिये
 वेदवैषम्य बन जाता है। जो अवस्था शरीर की है वही अवस्था द्रव्यवेद
 की जानना चाहिये। मनुष्य स्त्रीवेदी हो, पुरुषवेदी या नपुंसकवेदी
 उसके छह संस्थानों में से किसी एक संस्थान का और छह संहननों के
 से किसी एक संहनन का उदय होता है। वेद इसमें बाधक नहीं।
 यही बात द्रव्यवेद की है। मनुष्य स्त्रीवेदी हो, पुरुषवेदी हो या
 नपुंसकवेदी उसके मनुष्य जातीय किसी भी अंगोपांग का उदय हो
 सकता है वेद इसमें बाधक नहीं। इस प्रकार एक वेदवाले जीव के
 अनेक द्रव्य वेदों की प्राप्ति सम्भव होने से वेदवैषम्य होता है।

शंका—यह वेदवैषम्य किस किस गति में प्राप्त होता है ?

समाधान—मनुष्यगति और तिर्य्यगति में।

शंका—क्या मनुष्यगति और तिर्य्यगति में सबके इसकी प्राप्ति
 सम्भव है ?

समाधान—नहीं।

शंका—तो किन मनुष्य और तिर्य्यकों के इसकी प्राप्ति सम्भव है ?

समाधान—कर्मभूमि के गर्भज मनुष्य और तिर्य्यकों के, क्योंकि
 वेदवैषम्य के जो कारण बतलाये हैं वे सब इन्हीं के पाये जाते हैं।

इस प्रकार इतने विवेचन से यह सिद्ध हो जाता है कि जैवे वे-
वेदम्य प्राप्त होता है वैसे इन्द्रियवैषम्य नहीं प्राप्त होता ॥ १९ ॥

संसार में मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार के पदार्थ पाये जाते हैं।
जिनमें, स्पर्श, रस गन्ध और वर्ण आदि धर्म पाये जाते हैं वे मूर्त हैं वर-
ण अमूर्त। यह पहले बतलाया जा चुका है कि मन के सिवा शेष प्राणि-
पञ्चमिक शक्तियों का विषय मूर्त पदार्थ ही है। यतः पाँचों इन्द्रियमान धारण
शक्ति हैं अतः उनका विषय मूर्त पदार्थ ही है। स्पर्शन इन्द्रिय
विषय स्पर्श है, रसना इन्द्रिय का विषय रस है, घ्राण इन्द्रिय का विषय
गन्ध है, श्रोत्र इन्द्रिय का विषय वर्ण है और श्रोत्र इन्द्रिय का विषय शब्द
है। इस प्रकार यद्यपि पाँचों इन्द्रियों के विषय पाँच वस्तुओं हैं तथापि
इनका सर्वथा भिन्न नहीं मानना चाहिये किन्तु ये एक ही पुद्गल इत्य-
न्नी भिन्न भिन्न पदार्थ हैं। उदाहरणार्थ एक मिमरी की ध्वनी है उसे
पाँचों इन्द्रियों अपने अपने विषय द्वारा जानती हैं। स्पर्श इन्द्रिय दृष्ट
वस्तु भाग्य वस्तु जानती है, रसनेन्द्रिय चमक कर चमका भाग्य रस
वस्तु जानती है, घ्राणेन्द्रिय सूँघ कर उमका गंध वस्तु जानती है, श्रोत्रेन्द्रिय शब्द
कर चमका मन्द स्वर वस्तु जानती है और श्रोत्रेन्द्रिय तोड़ने पर होवाले
चमके स्वर को वस्तु जानती है। ये स्पर्शोदिक पुद्गल इत्य-
न्नी हैं इन जिनके पंचे व्याप्त कर रहने हैं, क्योंकि कि अनेक गुणों का समुदाय
इत्य-न्नी है इस जिनके प्रत्येक गुण इत्य-न्नी में सर्वत्र पाया जाता है। जै-
न्निष्कृति में जो दाल अन्न का भी जा सकती है और चावल अन्न में
मल इत्य-न्नी के विविध गुणों का अन्न नहीं किया जा सकता है। हाँ इति
इत्यादि वे दृष्टक दृष्टक जान जा सकते हैं अवश्य। पाँचों इन्द्रियों की
द्वारा जानती है। इन्द्रियों की शक्ति अन्न अन्न होने से वे दृष्ट
इत्य-न्नी का अन्न है इत्य-न्नी का अन्न है इत्य-न्नी का विषय दृष्ट इत्य-
इत्य-न्नी का अन्न है इत्य-न्नी का अन्न है इत्य-न्नी का अन्न है इत्य-न्नी का अन्न है



समाधान—मनका मुख्य कार्य विचार करना है और यह विचार मूर्त तथा अमूर्त सबका किया जा सकता है। इसी से मनका विषय मूर्त और अमूर्त दोनों प्रकार का पदार्थ माना है। चक्षुष इन्द्रियों द्वारा जिन पदार्थों का साक्षात्कार नहीं होता उनका मन अनुमानज्ञान या आगमज्ञान से ही चिन्तन कर रहा है।

शका—पहले मतिज्ञान के तीन सौ छत्तीस भेद गिनाये हैं वन मन सम्बन्धी मतिज्ञान के भेद भी सम्मिलित हैं। किन्तु यहाँ मनका विषय श्रुत ही बतलाया गया है सो यह बात कैसे बन सकती है?

समाधान—यद्यपि मनसे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान दोनों होते हैं तथापि श्रुत मुख्यतया मनका ही विषय है यह समझ कर 'श्रुत मनका विषय है' ऐसा कहा है। जो विचार इन्द्रियज्ञान आदि निमित्त के बिना इकदम उत्पन्न होता है और जब तक इसके निमित्त से अन्य विचार घाग बालू नहीं होती तब तक यह मतिज्ञान है। किन्तु इस प्राथमिक विचार के बाद विचारों की जितनी भी घागएँ प्रवृत्त होती हैं वे सब अनुज्ञान हैं। आशय यह है कि पाँच इन्द्रियों से केवल मतिज्ञान होता है और मन से मति श्रुत ये दोनों ज्ञान होते हैं। इनमें भी मति की अपेक्षा श्रुत की प्रधानता है इसलिये यहाँ श्रुत मन का विषय कहा है ॥ २१ ॥

इन्द्रियों के स्वामी—

वनस्पत्यन्तानामेकम् ॥ २२ ॥

कृमिर्गिपीलिकाभ्रमरमनुष्यादीनामेकैरुद्धानि ॥ २३ ॥

संज्ञिनः समनस्काः ॥ २४ ॥

वनस्पति तक के जीवों के एक इन्द्रिय है।

• इवेताम्बर पाठ 'वाय्व तानामेकम्' ऐसा है।

प्राण । भ्रमर आदि जाति के जीवों के पाँच इन्द्रियाँ होती हैं—पूर्वोक्त तीन और पशु । मनुष्य आदि के पाँच इन्द्रियाँ होती हैं—पूर्वोक्त चार और भ्रात्र । यहाँ मनुष्यों के सिवा पशु, पक्षी, देव और नारदी जैक आदिये, क्यों कि इन सबके पाँचों इन्द्रियाँ होती हैं ।

शंका—पहले इन्द्रियोंके द्रव्येन्द्रिय और भावेन्द्रिय इस प्रकार से भेद कर आये हैं सो यहाँ यह संख्या हिमकी अपेक्षा से बतवाई है ।

समाधान—यह संख्या इन्द्रिय सामान्य की अपेक्षा से बतवाई है । उसमें भी भावेन्द्रिय मुख्य है, क्योंकि एक तो विमलहृति में भावेन्द्रियाँ ही पाई जाती हैं और दूसरे द्रव्येन्द्रियाँ भावेन्द्रियों के अनुसार होती हैं ।

शंका—द्रव्येन्द्रियाँ भावेन्द्रियों के अनुसार क्यों होती हैं ?

समाधान—भावेन्द्रियों जाति नामकर्म के अनुसार होते हैं और जो जीव जिस जाति में जन्म लेता है उसके सभी जाति के शरीर और आगोपांग प्राप्त होते हैं, इससे निश्चित होता है कि द्रव्येन्द्रियाँ भावेन्द्रियों के अनुसार होती हैं ।

शंका—तेरहवें और चौदहवें गुणस्थान में मनुष्यों के भावेन्द्रियाँ तो नहीं रहतीं तब भी वे यहाँ पचेन्द्रिय कहे जाते हैं, इससे सात होकर है कि एकेन्द्रिय और द्वीन्द्रिय आदि व्यवहार द्रव्येन्द्रियों की अपेक्षा से होता है ?

समाधान—वास्तव में एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि व्यवहार एकेन्द्रिय जाति, द्वीन्द्रियजाति आदि नामकर्म के उदय से होता है । तेरहवें और चौदहवें गुण स्थान में मनुष्यों में जो पचेन्द्रिय व्यवहार होता है वह भी पचेन्द्रिय जाति नामकर्म के उदय की अपेक्षा से होता है । इस लिये एकेन्द्रिय आदि व्यवहार द्रव्येन्द्रियों की अपेक्षा से होता है यह पाल नहीं है । तथापि जाति नामकर्म के उदयका अन्वय मुख्यत्वा भावेन्द्रियों के साथ पाया जाता है इस लिये पहले एकन्द्रिय आदि व्यवहार की भावेन्द्रियों की अपेक्षा न लिखा है ॥ २३ ॥

पाया जाना । यहाँ मंशा का यही अर्थ लिया है जो मनवाले जीवों के ही सम्भव है इन निये मनवाले जीवों को ही संसी कहा है ॥ २४ ॥

अन्तरात्मान गतिमम्बन्धी विशेष जानकारी के लिये योग आदि विशेष बातों का वर्णन —

विग्रहगतौ कर्मयोगः ॥ २५ ॥

अनुश्रेणि गतिः ॥ २६ ॥

अविग्रहा जीवस्य ॥ २७ ॥

विग्रहवती च संसारिणः प्राक् चतुर्म्यः ॥ २८ ॥

एकममयाविग्रहा ॥ २९ ॥

एकं द्वौ त्रीन्वाऽनाहारकः ॥ ३० ॥

विग्रहगति में कर्मण काययोग होता है ।

गति आकार को श्रेणि के अनुसार होती है ।

मुक्त जीवकी गति विग्रहरहित होती है ।

मंवाली जीवकी गति विग्रहवाली और विग्रहरहित होती है ।

इसमें विग्रहवाली गति चार समय से पहले अर्थात् तीन समय तक होती है ।

एक समयवाली गति विग्रहरहित होती है ।

एक, दो या तीन समय तक जीव अनाहारक होता है ।

संसार जीव और पुद्गल के मेल से बना है । प्रति समय जीव नवीन परमाणुओं का ग्रहण करता है और जीर्ण परमाणुओं को छोड़ता रहता है । यह परमाणुओं को ग्रहण करने की क्रिया योग के मेल योग के निमित्त से होता है जिसमें ज व हलन चरन-रूप क्रिया करने में समर्थ होता है । योग के तीन भेद हैं — मनोयोग,

† इवेत्यत्र वाट 'एक समय' विग्रह है ।

‡ इवेत्यत्र वाट 'एक दो वाऽनाहारक' है ।

तथा विप्रदगति के पाणिमुक्ता, लाङ्गलिका और गोमूत्रिका ये तीन भेद हैं। पाणि पर रखा हुआ मुक्ता एक मोड़ा लेकर जमीन पर गिरता है। इसी प्रकार जिसमें एक मोड़ा लेना पड़े वह पाणिमुक्ता गति है। लाङ्गल हथ का नाम है। इसमें दो मोड़ा होते हैं। इसी प्रकार जिसमें दो मोड़ा लेना पड़े वह लाङ्गलिका गति है तथा जिसमें गोमूत्र के समान अनेक अर्थात् तीन मोड़ा लेना पड़े वह गोमूत्रिका गति है। यहाँ अनेक का अर्थ तीन लिया है, क्योंकि जिस जीव को पूर्ण शरीर का त्याग करके नवीन शरीर को प्राप्त होने में तीन से अधिक मोड़े नहीं लेने पड़ते हैं। सबसे धक्करेखा में स्थित निष्कुट क्षेत्र बतलाया है किन्तु वहाँ उत्पन्न होने के लिये भी अधिक से अधिक तीन मोड़े ही लेने पड़ते हैं।

अन्तराल गतिक का अर्थ एक समय और एकदण्ड का समय है। अजुगति में एक समय, पाणिमुक्ता गति में दो समय, लाङ्गलिका गति में तीन समय और गोमूत्रिका गति में चार समय लगते हैं। आशय यह है कि मोड़ा के अनुसार समय बढ़ते जाते हैं। अजुगति में उत्पत्ति स्थान तक पहुँचने में एक समय लगता है और विप्रदगति में प्रत्येक मोड़ा तक पहुँचने में एक समय लगता है इसलिये यदि एक मोड़ा है तो दो समय लगते हैं। दो मोड़ा हैं तो तीन समय लगते हैं और तीन मोड़ा हैं तो चार समय लगते हैं। इससे यह फलित हुआ कि मोड़ाओं में अधिक से अधिक तीन समय लगते हैं। और जो गति मोड़ा रहित होती है उसमें एक समय लगता है ॥ २८-२९ ॥

मुक्त जीव कर्म और नो कर्म से सर्वथा मुक्त होता है इस लिये वह तो आहार लेता ही नहीं, यह स्पष्ट है। किन्तु संसारी जीव प्रति समय आहार लेता है क्योंकि इसके बिना औदारिक आदि शरीर टिक नहीं सकता। अब प्रश्न यह उठता है कि अन्तराल में जब इस जीव के औदारिक शरीर नहीं

आहारक का
काल

रहता या वैकल्पिक शरीर नहीं रहता तब भी क्या वह जीव आधार प्रणु करता है ? इसी प्रश्न का उत्तर हम मूत्र में दिया गया है । मूत्र में पनलाया है कि एक समय, दो समय और तीन समय तक जीव अनाहारक रहता है । यहाँ आधार ने मतलब शौक्ष्णिक, वैकल्पिक और आधारक शरीर के योग्य पुद्गल वर्गलाओं का प्रदण करता है । संनारी जीव के हम प्रकार आधार प्रदण करने की क्रिया अन्नराल गति में एक समय, दो समय या तीन समय तक चन्द रहती है । जो जीव ऋजुगति से जन्म लेते हैं वे अनाहारक नहीं होते, क्योंकि ऋजुगतिवाले जीव जिन समय में पूर्व शरीर छोड़ते हैं उस समय हम छोड़े हुए शरीर का आधार लेते हैं और उससे अनन्तर समय में नवीन शरीर का आधार लेते हैं । इनके भिन्न दो शरीरों के दो आधारों के बीच में अन्तर नहीं पड़ता, इसलिये वे अनाहारक नहीं होते । परन्तु दो समय की एक विमदवाली, तीन समय की दो विमदवाली और चार समय की तीन विमदवाली गतिमें अनाहारक अवस्था पार जाती है । इन तीनों गतियों में अन्तिम समय आधार का है और दोष एक, दो और तीन समय अनाहार के हैं । दो समय की एक विमदवाली गति में दूसरे समय में वह जीव नवीन शरीर को प्रदण कर लेता है इस लिये वह आधार का है किन्तु प्रथम समय में पूर्व शरीरका त्याग हो जाने से उसके भी आधार का नहीं है, और नवीन शरीर का प्रदण न होने से उसके आधारका भी नहीं है, इस लिये उस समय अनाहारक रहता है । इसका यह अभिप्राय नहीं कि यह जीव प्रथम समय में किसी भी प्रकार की पुद्गल वर्गलाओं को नहीं प्रदण करता । तत्त्ववर्गों को तो वहाँ भी प्रदण होता है । परन्तु नवीन वर्गलाओं का अनावेश आधार में नहीं है; यह अर्थ है कि केवल इन्हीं वर्गलाओं का प्रदण करते हुए जीव जीव

महत्त्व करने हुए मनुष्य जीव अलक्ष्य बनें अन्तर्मुखी बन एक पूर्ण योगी बन गङ्गा ठहरने रहने हैं। इन्हें आहार वर्गणां यद्वा संज्ञा भी इसी से पड़ी है। तीन समयवाणी तीसरी गति में और चार समयवाणी चौथी गति में इसी प्रकार जानना चाहिये। अर्थात् इन दोनों गतियों में क्रम से दो और तीन समय जीव अनाहारक रहना है और तेजो तथा भीषे समय में आहारक हो जाता है। कारण तो समयवाणी दूसरी गति में बनना आये हैं।

संज्ञा—विषयगति में चार्मण्य काययोग तो होता ही है फिर क्यों आहार वर्गणांभी का महत्त्व क्यों नहीं होता ?

समाधान—यहाँ औदारिक आदि शरीर नामकर्म का उदय नहीं होता और शरीर महत्त्व के निमित्त भी नहीं पाये जाते इसलिये योग के रहने हुए भी आहार वर्गणांभी का महत्त्व नहीं होता ॥ ३० ॥

जन्म और योग के भेद तथा उनके स्थानी

ॐ सम्मूर्च्छनगर्भोपपादा जन्म ॥ ३१ ॥

सचित्तशीतसंयुताः सेवरा मिभारचेक्यस्त्वयोनयः ॥ ३२ ॥

जरापुजाण्डवपोतानां गर्भः ॥ ३३ ॥

देवनारकाद्याधुपपादः ॥ ३४ ॥

शेषाणां सम्मूर्च्छनम् ॥ ३५ ॥

सम्मूर्च्छन, गर्भ और उपपाद के भेद से जन्म तीन प्रकार का है।

इसको सचित्त, शीत और संयुत; तथा इनकी प्रतिपक्षमूल अचित्त, उष्ण और विद्युत तथा मिश्र अर्थात् सचित्ताचित्त, शीतोष्ण और संयुतविद्युत ये नौ योनियाँ हैं।

● श्वेताम्बर पाठ 'सम्मूर्च्छनगर्भोपपादा' ऐसा है।

† श्वेताम्बर पाठ 'जरापुजाण्डवपोतानां गर्भः' ऐसा है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'नारकदेवानाधुपपाद' ऐसा है।

योनि सुती हो वह विवृत योनि है तथा जो योनि कुछ ढकी हो और कुछ खुली हो वह सधृतविवृत योनि है ।

किस योनि में कौन जीव जन्म लेते हैं इसका सुनासा—

जीव

योनि ।

देव और नारकी

अचित्त

गर्भज मनुष्य और तिर्य्यक

मिश्र—संचित्ताचित्त

शेष सम्मूर्च्छन जन्म याज्ञे अर्थात्

पौंषो, स्थावर तीनों विकलत्रय,
सम्मूर्च्छन पंचेन्द्रियतिर्य्यक और
मनुष्य

त्रिविध योनि—सचित्त,
अचित्त और मिश्र

देव और नारकी

शीत और उष्ण योनि

अग्निकाय

उष्ण योनि

शेष सय अर्थात् सब मनुष्य,
अग्निकायके सिवा चारों स्थावरकाय,
विकलत्रय, सय पंचेन्द्रिय तिर्य्यक

त्रिविध योनि—शीत, उष्ण
और शीतोष्ण

देव, नारकी और एकेन्द्रिय

सधृत

विकलेन्द्रिय य सम्मूर्च्छन

विवृत

गर्भज

मिश्र

शंका—अन्यत्र चौरामी लाख योनियों बतलाई हैं फिर यहीं नीस निर्देश क्यों किया है ?

समाधान—चौरामी लाख योनियों विस्तार से बतलाई हैं पृथिवीकाय आदि जिन जिन कायबाले जीवों के स्पर्श, रस, गन्ध और रंगबाले जितने जितने धर्मानि स्थान हैं वे सब मिलाकर चौरामी लाख हो जाने हैं । यथा—नित्य निगोद, इनर निगोद, पृथिवी, जल, अग्नि, वायु इनकी मात्र मात्र मात्र वनस्पति की तथा लाख, दीन्द्रिय प्रीन्द्रिय

और पञ्चसिद्धि इतनी हो दो लाख, देव, नारकी और तिर्यक इनको पार पार होकर और मनुष्य को चौदह लाख योनियाँ होती हैं।

यहाँ इन्हीं के संक्षेप में विभाग करके नीचे भेद बताये हैं।

शंका—योनि और जन्म में क्या अन्तर है ?

समाधान—योनि आधार है और जन्म आधेय है। अर्थात् नया भव धारण करके जीव जहाँ उत्पन्न होता है वह योनि है और वहाँ शरीर के योग्य पुद्गलों का ग्रहण करना जन्म है ॥ ३२ ॥

पहले तीन प्रकार के जन्म बताये जायें हैं। उनमें से पौन जन्म किन जीवों के होता है वह बताते हैं—

जरायुज, अण्डज और पौत प्राणियों के गर्भ जन्म होता है। देव और नारकियों के उपपाद जन्म होता है तथा शेष जीवों के

अर्थात् पाँचों स्थावरकाय, तीनों विकल्पेन्द्रिय तथा जन्म के स्वामी सम्मूर्द्धन मनुष्य और मम्मूर्द्धन पंचेन्द्रिय तिर्यकों के सम्मूर्द्धन जन्म होता है। जो जरायु से पैदा होते हैं वे जरायुज हैं। यथा-मनुष्य, हाथी, घोड़ा, बैल, बकरी आदि। जरायु एक प्रकार का जाल जैसा आवरण है जिसमें रक्त मांस भरा रहता है और वृत्तसे बसा लिपटा रहता है। जो अण्डे से पैदा होते हैं वे अण्डज हैं। यथा-पक्षी आदि। अण्ड रक्त और दार्य का बना हुआ नगर के समान कठिन गोल होता है। जो किसी प्रकार के आवरण से घेड़ित न होकर पैदा होते हैं वृद्धि करने कूटने लगते हैं वे पौत हैं। यथा जेबला आदि। ये पौत जीव न तो जरायु से लिपटे हुए पैदा होते हैं और न अण्डे से किन्तु खुले अंग पैदा होते हैं। देव और नारकियों की उत्पत्ति के लिये नियत स्थान होता है जिसे उपपाद स्थान कहते हैं। देवों की उत्पत्ति है 'लये अला' में उपपाद शब्द से होती है। नारकियों की उत्पत्ति के लिये न 'वता' के ऊपर के भाग में उपपाद स्थान देने हुए है। यथा-मम्मूर्द्धन जन्म के स्थान आनन्द है ॥ ३३-३५ ॥

पाँच शरीरों का नाम निर्देश और उनके सम्बन्ध में विशेष वर्णन—

औदारिक वैक्रियिकाहारक तेजसकर्मणानि शरीराणि ॥३६॥

परम्परं सूक्ष्मम्† ॥३७॥

प्रदेशतोऽसंख्येयगुणं प्राक् तैजसाद् ॥३८॥

अनन्तगुणे परे ॥३९॥

अप्रतीघाते ॥४०॥

अनादिसम्बन्धे च ॥४१॥

सर्वस्य ॥४२॥

तदादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्ना चतुर्म्यः ॥४३॥

निरुपमोगमन्त्यम् ॥४४॥

गर्भसम्भूर्च्छनजमायम् ॥४५॥

औषपादिकं वैक्रियिकम्‡ ॥४६॥

लाब्धिप्रत्ययं च ॥४७॥

तैजसमपि □ ॥४८॥

शुभं विशुद्धमव्याधाति आहारकं प्रमत्तसंयतस्यैव ○ ॥४९॥

औदारिक, वैक्रियिक, आहारक, तेजस और कर्मण ये पाँच प्रकार के शरीर हैं।

● श्वेताम्बर पाठ 'वैक्रियिक' के स्थान में 'वैक्रिय' है।

† श्वेताम्बर तत्त्वार्थभाष्यमान्य पाठ 'तेषां परम्परं सूक्ष्मम्' है।

‡ श्वेताम्बर पाठ 'वैक्रियमौषपादिकम्' ऐसा है।

□ श्वेताम्बर परम्परा में यह सूत्र नहीं है।

(○) श्वेताम्बर पाठ 'प्रमत्तसंयतस्यैव' के स्थान में 'चतुर्दशपूर्वपरस्यैव' है।

शरीर शब्द का व्युत्पत्त्यर्थ है जो प्रतिक्षण शोण्य होता है। यद्यपि शरीर में यह गुण पाया जाता है पर जीव को संसार में रखने का यह मूल आधार है। जब तक जीव का इसके माय सम्बन्ध है तब तक संसार है यह शरीर सामान्य का अर्थ है। औदारिक आदि शरीरों का अर्थ निम्न प्रकार है—

उदार का अर्थ मदान् या बड़ा है। प्रकृत में इसका अर्थ सूक्ष्म है। जो सब शरीरों में सूक्ष्म है वह औदारिक शरीर है। जो शरीर कभी छोटा, कभी बड़ा, कभी एक, कभी अनेक, कभी हलका और कभी भारी आदि अनेक रूप हो सके वह वैकिक शरीर है। जिसका मुख्य काम सूक्ष्म पदार्थ का निर्णय कराना है वह आहारक शरीर है। यह अष्ट त्रिग जिन मन्दिरों की वन्दना और वैराग्य आदि कल्याणकों के निमित्त से भी पैदा होता है। तेजोमय शुक्ल प्रभावाला तैजस शरीर।

● वैज्ञानिकों के आत्मा के अस्तित्व की सिद्धि के लिये जो विविध प्रयोग किये हैं तैजस शरीर की सिद्धि तो उनसे भी होती है। 'अन्तर्धी प्रज्ञा' के १७ जून १९३७ के अंक में आक्रिका के एक विख्यात डाक्टर और एफ इडीनिंगर का साइन्सिस्ट्स सीड दी सोल नामक एक लेख प्रकाशित हुआ था। उसमें उन्होंने अपने प्रयोग दिये हैं जिससे हम तैजस (विद्युत) शरीर की सिद्धि के सन्निकट पहुँच सकते हैं।

हमके लिये सर्व प्रथम उन्होंने बरफ की सहायता से पशुओं की शक्ति का परिमाण निकाला। उनके इस प्रयोग का निष्कर्ष यह निकला कि 'प्रत्येक प्राणी में एक निश्चित परिमाण में शक्ति (विद्युत्) होती है। मनुष्य के समय यह शक्ति निम्न होती है। अधिक बुद्धिमान प्राणियों में यह शक्ति अधिक परिमाण में रहती है। विद्युत का परिमाण जीवन भर प्रभू रहता है। मनुष्य में विद्युत शक्ति का परिमाण ५०० वाट रहता है।' यह एक प्रयोग का फल है। बहुत सम्भव है कि हमने आगे चलकर मनुष्य के जीवन शरीर की सिद्धि हो जाय।

शुद्धों से आहारक शरीर के परमाणु असंख्यातगुणों हैं। इसी प्रकार आगे भी आहारक शरीर के परमाणुओं से तेजस शरीर के परमाणु और तेजस शरीर के परमाणुओं से कार्मण शरीर के परमाणु अनन्त गुणों हैं। इस प्रकार यद्यपि उत्तर-उत्तर शरीर के परमाणु अधिक हैं तथापि परिणामन की विचित्रता के कारण वे उत्तरोत्तर सूक्ष्म हैं।

शंका—जब कि प्रत्येक शरीर के परमाणु अनन्त हैं तो फिर न्यूनाधिक कैसे हो सकते हैं ?

समाधान—जैसे दो को भी संख्यात कहते हैं, चार को भी संख्यात कहते हैं इस प्रकार समष्टि के संख्यात विच्छेद हैं वही प्रकार अनन्त पर सामान्य मंज्ञा होने से उनके अनन्त विच्छेद हैं, इसलिये प्रत्येक शरीर के परमाणु अनन्त होते हुए भी उनके न्यूनाधिक होने में कोई अशक्ति नहीं है ॥ ३८, ३९ ॥

एक पाँचों शरीरों में से अन्न के दो शरीरों में कुछ विशेषता है, उच्चतम दो गरीबों गरीब पातों के द्वारा कमरा: तीन सूत्रों में बाँटा गया है—

अतिपात का अर्थ दृष्टावट है। जिसमें वह दृष्टावट न पड़े जब वह पदार्थ अप्रतीपात होता है। अन्न के दो शरीरों का समाव इसी प्रकार का है इसलिये उन्हें अप्रतीपात कहा है। इन दोनों गरीबों का समान स्तर में नहीं भी प्रतीपात नहीं होता, कम जैसी कठिन और मजबूत वस्तु भी इन्हें नहीं रोक सकती। यद्यपि एक मूल पदार्थ का दूसरे मूल पदार्थ के साथ प्रतीपात देखा जाता है तथापि वह निरवशुक्त पदार्थों में ही दिखाने देता है सूक्ष्म में नहीं। सूक्ष्म पदार्थ के में अत्यन्त अप्रतीपातगति है।

ग. ४९ अप्रतीपात गुण के कारण और आहारक शरीर में ही क्या होता है कि इनका वह अत्यन्त नहीं नहीं होता ?

समाधान—ये दोनों शरीर प्रवाह की अपेक्षा से अनादि हैं व्यक्ति की अपेक्षा से तो वे भी सादि हैं। इनका भी वन्ध, निर्वन्ध हुआ करता है। इसलिये इनका नाश मान लेने में कोई आपत्ति नहीं। जो पदार्थ व्यक्तिरूप से अनादि होता है वह अवश्य अमन्त होता है, उसका कमी भी नाश नहीं होता जैसे प्रत्येक द्रव्य।

शंका—नित्य निगोदिया के औदारिक शरीर को अनादि सम्बन्धवाला क्यों नहीं माना जाता ?

समाधान—विमल गति में औदारिक शरीर का सम्बन्ध नहीं रहता, इसलिये नित्य निगोदया जीव के औदारिक शरीर को अनादि सम्बन्धवाला नहीं माना जा सकता।

ऐसा एक भी संसारी जीव नहीं जिसके तैजस और कामण शरीर न हों इसलिये इन्हे सब संसारी जीवों के वक्तव्य स्वामी

है। किन्तु तीन शरीर सब संसारी जीवों के न पाने जाकर कुछ ही जीवों के पाये जाते हैं ॥४०-४२॥

यह तो पहले ही बतला आये है कि तैजस और कामण शरीर सब संसारी जीवों के पाये जाते हैं और शेष शरीर कादायिक हैं। इसलिये यह शंका होती है कि एक जीव के एक एक शरीर के एक साथ कम से कम तिनके और अधिक से अधिक कितने शरीर पाये जाते हैं ? प्रस्तुत सूत्र में यही बत

लाया है। एक जीव के एक साथ कम से कम दो और अधिक से अधिक चार शरीर होते हैं पाँच कभी नहीं होते। विमल गति में तैजस और कामण ये दो शरीर होते हैं एक कमी नहीं होता, क्योंकि सब तरफ संसार है तब तक कम से कम उक्त दो शरीरों का सम्बन्ध अवश्य है। शरीर प्रमाण होने पर तैजस, कामण और औदारिक शरीर तैजस कामण और यादविक न तैजस शरीर होते हैं। पहला प्रमाण मनुष्य जीव तैजस के दो शरीर पाता है तब और नादिक

समाधान—पांच शरीरों में तेजस के तिया शेष चार शरीर वेग अर्थात् क्रिया के साधन हैं। उनमें जो क्रिमके रहने पर इन्द्रियां विषयों को ग्रहण करती हैं और क्रिमके न रहने पर इन्द्रियां विषयों को ग्रहण नहीं करती अर्थात् आध्यन्तर योग क्रिया के बिना बाह्य प्रवृत्ति निर्गुण में कौन शरीर सदायक है और कौन नहीं यह यही प्रश्न है। इस प्रश्न का उत्तर प्रस्तुत सूत्र में दिया गया है। यथा तेजस शरीर किसी भी प्रकार की क्रिया का साधन नहीं, अतः यह निरूपमोग है कि सोपमोग यह प्रश्न ही नहीं उठता। क्रिया का साधन होते हुए कौन शरीर निरूपमोग है और कौन शरीर सोपमोग इसका निर्णय करना यही मुद्दा है। और इसी दृष्टि से अन्तिम शरीर को निरूपमोग बनजाया है।

शंका—जो लब्धिनिमित्तक तेजस शरीर होता है वह तो क्रिया करते हुए पाया जाता है। यदि कोपित साधु के यह वेदा होता है तो बाहर निकल कर दास को भस्मसात् कर देता है और यदि बधुष के निमित्त से किसी साधु के यह वेदा होता है तो मारी रोग आदि के शान्त करने का निमित्त बन जाता है, इसलिये 'तेजस शरीर के निमित्त से उपमोग नहीं होता है' यह कहना नहीं बनता है।

समाधान—सच बात तो यह है कि तेजस शरीर को देना मत कर भी उसे योग का निमित्त नहीं माना है, इसलिये उपमोग प्रकरण में इसका विचार करना ही व्यर्थ है। दूसरे इस प्रकार यद्यपि तेजस शरीर में क्रिया मान भी ली जाय तो भी उससे विषयों का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि उसमें द्रव्येन्द्रियों की रचना नहीं होती, इसलिये वा सोपमोग तो माना ही नहीं जा सकता ॥ ४४ ॥

अब यह देखना है कि कितने शरीर जन्म से होते हैं और कितने निमित्त विशेष के मिलने पर होते हैं। प्राण के पांच सूत्रों में इसी बात का विचार किया गया है।

कमलितता और
नैमित्तिकता

तैजस और फारमल शरीर तो अनादि सम्बन्धवाले हैं इसलिये इनके विषय में तो जन्मसिद्धता और नैमित्तिकता का प्रश्न ही नहीं उठता। अतएव शेष तीन शरीर तो उनमें से औदारिक शरीर तो केवल जन्म से ही होता है जो गर्भ और सम्मूर्च्छन जन्म से पैदा होता है तथा जिसके स्वामी मनुष्य और तिर्यच हैं। वैक्रियिक शरीर जन्म से भी होता है और निमित्त विरोध के मिलने पर भी होता है। इनमें से जो जन्म से होता है वह उपपाद जन्म से पैदा होता है और इसके स्वामी देव और नारकी हैं। वैक्रियिक निमित्त विरोध के मिलने पर भी होता है सो यहां निमित्त विरोध से लब्धि ली गई है। प्रकृत में लब्धि का अर्थ तप से उत्पन्न हुई शक्ति विरोध है जो गर्भज मनुष्यों के ही सम्भव है। इसलिये गर्भज मनुष्य भी नैमित्तिक वैक्रियिक शरीर के स्वामी होते हैं। यद्यपि पहले अनादि सम्बन्धवाले तैजस शरीर का उल्लेख कर आये हैं। पर एक तैजस शरीर तपश्चर्या के निमित्त से उत्पन्न हुई लब्धि के निमित्त से भी होता है जिसके अधि-कारी गर्भज मनुष्य ही हैं। आहारक शरीर तो नैमित्तिक ही है, क्योंकि यह आहारकशुद्धि के होने पर ही होता है।

शंका—विक्रिया ता गर्भज तिर्यच व वायुकायिक जीवों के भी देखी जाती है ?

समाधान—देखी अवश्य जाती है पर वह विक्रिया औदारिक शरीर सम्बन्धी ही है इसलिये उसका अलग से निर्देश नहीं किया।

शंका—आहारक शुद्धि का स्वामी कौन है ?

समाधान—मुनि।

शंका—तो क्या सभी गुणस्थानों में आहारक शरीर उत्पन्न होता है।

समाधान नहीं।

शंका—तो फिर किस गुणस्थान में आहारक शरीर उत्पन्न होता है ?

समाधान—प्रमत्तसंयत गुणस्थान में ही उत्पन्न होता है और समाप्त भी इसी गुणस्थान में होता है, क्योंकि इसकी उत्पत्ति के जो कारण बतलाये हैं वे प्रमत्तसंयत मुनि के ही सम्भव हैं।

शंका—वे कौन से कारण हैं जिनके निमित्त से आहारक शरीर पैदा होता है ?

समाधान—एक तो जब मुनि को किसी सूक्ष्म विषय में सन्देह होता है तब उस सन्देह को दूर करने के लिये आहारक शरीर पैदा होता है। दूसरे किसी काम के लिये गमनागमन करने से असंयम की वदुत्तता दिग्ने पर उसका किया जाना आवश्यक हो तो इन निमित्त में भी आहारक शरीर उत्पन्न होता है। उदाहरणार्थ तीर्थंकरों की दीक्षा आदि कल्याणुकों में सम्मिलित होना और अष्टविम पीत्यार्यों की वन्दना करना। यह शरीर हस्तप्रमाण होता है। हृदय में अर्थात् मस्तिष्क में पैदा होता है। शुभ कर्म का कारण होने से शुभ होना है, पुण्यकर्म का फल होने से विशुद्ध होना है और न किसी से रुकता है और न किसी को रोकता है इसलिये अव्यापारी होता है। प्रमत्तसंयत मुनि ऐसे शरीर में दूसरे क्षेत्र में जाकर और शंका का निवारण कर या वन्दना कर फिर अपने स्थान पर आ जाते हैं। इनमें अन्तर्मुहूर्त काज लगता है ॥ ४५-४९ ॥

पैरो के स्वामी -

नारम्भम्मुच्छिनो नर्पुसकानि ॥ ५० ॥

न देवाः ॥ ५१ ॥

नेसन्निवेशः ॥ ५२ ॥

नष्टक अर्थ - नूतन नववत्त तत्त्व नपुमक हा होने हैं।

नव नव नव नव नव

शेष प्राणी तीनों वेदवाले होते हैं ।

वेद के तीन भेद हैं सविवेद, पुरुषवेद और नपुंसकवेद । जिसके होने पर जीव स्वयं अपने को दोषों से आन्ध्रादित करे और आज

देश का स्वतन्त्र राज की परिस्थिति को भी दोषों से सज्ज दे वह स्त्री वेद है । तात्पर्य यह है कि इस वेद के होने पर प्राणी

का स्वभाव प्रधानतया ओझा होता है। जिसके होने पर प्राणी का भुक्ताव अच्छे गुणों और अच्छे भोगों की ओर रहता है लोक में कार्य भी अच्छे करता है वह पुरुषवेद है। तात्पर्य यह है कि इस वेद के होने पर प्राणी का स्वभाव बढा हुआ होता है। जिसके होने पर प्राणी का स्वभाव स्त्री और पुरुष दोनों के समान न होकर अत्यन्त क्लृप्त होता है वह नपुंसक वेद है। आगम में इन तीनों को क्रमशः कण्ठे की अग्नि, हृण की अग्नि और अवा की अग्नि का उद्घान्त दिया है। ये तीनों वेद क्रम से स्त्रीवेद, पुरुषवेद और नपुंसकवेद नोकपाय के चक्षु से होते हैं।

अन्यत्र इन तीनों वेदों का 'जो गर्भ धारण करती है वह स्त्री है, जो दच्चे को पैदा करती है वह पुरुष है और जो इन दोनों प्रचार की शक्तियों से रहित है वह नपुंसक है' इस प्रकार का व्युत्पत्त्य व्युत्पत्त्य भी मिलता है पर यह द्रव्य वेदकी अपेक्षा से किया गया जानना चाहिये। इन तीनों वेदों का आगमिक अर्थ तो वही है जो ऊपर दिया जा चुका है।

रक्त तीनों वेद भाववेद हैं, क्योंकि वे वेद नोवपाय के सद्य से होनेवाले आलाके परिणाम हैं। इनके अतिरिक्त द्रव्य खीवेद, द्रव्य-

पुरुषबोध और श्रव्य नरमपदबोध से ज्ञान भी होते हैं ।

[illegible]

पट्टिचान होती है वह द्रव्य स्वीवेद है । जिससे द्रव्य पुरुषकी पहिचान होती है वह द्रव्य पुरुषवेद है । और जिसके शरीर के बिन्दु न तो स्त्री रूप होते हैं और न पुरुष रूप हो किन्तु मिले हुए मिश्र प्रकार के होते हैं वह द्रव्य नपुंसक है ।

उक्त तीनों वेदों का काल न्यूतन पर्याय के प्रथम समय से तेजः सम पर्याय के अन्तिम समय तक चलता है । अर्थात् एक पर्याय के

काल

वेद नहीं बदलता है । इसमें कुछ माई इसे द्रव्यवेद का काल मान कर द्रव्यवेद और भाववेद का ज्ञान सिद्ध करते हैं । किन्तु ऐसे अनेक प्रमाण पाये जाते हैं जिनसे ए पर्याय में द्रव्यवेद का बदलना सिद्ध होता है ।

नारक और सम्मूर्छित जीवों के नपुंसक वेद होता है । देवों के नपुंसक वेद नहीं होता शेष दो वेद होते हैं । शेष जीवों के अर्थात् पर्यन्त मनुष्यों तथा तिर्यचों के तीनों वेद होते हैं । यहाँ

विभाग

इतना विशेष जानना चाहिये कि पहले जो द्रव्यवेद और भाववेद की चर्चा की है सो कर्मभूमि में गर्भज मनुष्यों की तिर्यचों में इनका वैषम्य भी होता है ॥ ५०-२२ ॥

आयुष के पकर और उनके स्वाभी

ॐ औपपादिकचरमोत्तमदेहाऽसंख्येयवर्षाणुषोऽनपवर्त्तार्थाणुषः ॥१३॥

औपपादिक (देव और नारक) चरमोत्तम शरीरी और अनपवर्त्त चरमजीवी ये अनपवर्त्य आयुवाले हो होते हैं ।

अधिकतर प्राणियों का विष, आसोच्छ्वास का अवरोध, ऐश आदि के निमित्त से अकाल में मरण देख कर यह प्रश्न होता है कि क्या अकाल मरण होता है ? यदि अकाल मरण होता है यह प्रश्न लिया जाय तो दूसरा प्रश्न यह होता है कि जितने भी संसारी प्राणी हैं उन सबका अकाल मरण होता है या मचना न हो कर कुछ का हो

● स्वतन्त्र पाठ 'औपपादिकचरमोत्तमपुरुषाऽऽद्यः' आदि है ।

होता है ? इन्हीं दो प्रश्नों का उत्तर इस सूत्र में दिया गया है । यद्यपि सूत्र में केवल इतना ही यतनाया है कि किन किन जीवों का अमल मरना नहीं होता, पर इससे एक दोनों प्रश्नों का उत्तर हो जाता है ।

फर्माशास्त्र के नियमानुसार भुज्यमान आयु का उत्कर्षण नहीं हो सकता, क्योंकि उत्कर्षण दण्डकाल में ही होता है । उदाहरणार्थ— किसी मनुष्य या तिर्यचने प्रथम त्रिभाग में नरकायु का एक लाख वर्ष प्रमाण स्थितिवन्ध किया । अब यदि वह दूसरे त्रिभाग में नरकायु का दस लाख वर्ष प्रमाण स्थितिवन्ध करता है तो उस समय वह प्रथम त्रिभाग में बाँधी हुई स्थितिका उत्कर्षण कर सकता है । उत्कर्षण का यह सामान्य नियम सब कर्मों पर लागू होता है ।

भुज्यमान आयु का दण्ड उन्नी पर्याय में होता नहीं, अतः उनका उत्कर्षण नहीं होता यह व्यवस्था तो निरपवाद बन जाती है । किन्तु उत्कर्षण के लिये दण्डकाल का ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं है । वह कुछ अववादों को छोड़ कर सभी भी हो सकता है । जिस पर्याय में आयु का दण्ड किया है उसे पर्याय में भी हो सकता है और जिस पर्याय में उसे भोग रहे हैं उस पर्याय में भी हो सकता है । उदाहरणार्थ—किसी मनुष्य ने तिर्यचायु का पूर्व कोटि वर्षप्रमाण स्थिति बन्ध किया । अब यदि उसे स्थितिघात के अनुज्ञप्त सामग्री जिस पर्याय में आयु का दण्ड किया है उसी पर्याय में ही मिल जाती है तो उसी पर्याय में वह आयुकर्म का स्थितिघात कर सकता है और यदि जिस पर्याय में आयु को भोग रहा है उसमें स्थितिघात के अनुज्ञप्त सामग्री मिलती है तो उस पर्याय में आयु कर्म का स्थितिघात कर सकता है । स्थितिघात होने से आयु कम हो जाती है ।

उत्कर्षण के इन नियम के अनुसार सब जीवों की भुज्यमान आयु कम हो सकती है यह सामान्य नियम है । इन नियम के अनु-
सार सूत्र में निर्दिष्ट जीवों की भुज्यमान आयु कम हो सकती है ।

किन्तु ऐसा होता नहीं, अतः इसी बात के बतलाने के लिये इस सूत्र की रचना हुई है।

इसमें बतलाया है कि उपपाद जन्म से पैदा होनेवाले देव, नारद व चरमशरीरी और भोगभूमिया जीवों की आयु नहीं घटती। वे जन्म मुख्यमान आयु का स्थिति घात नहीं करते 'यह उक्त कथन का तात्पर्य है। इससे यह भी निष्कर्ष निकल आता है कि इनके भिन्न भिन्न जीवों की आयु कम हो सकती है।

शंका—यदि उक्त जीवों के आयुक्रम का स्थिति घात नहीं होता तो न मही पर क्या इससे यह समझा जाय कि इनके आयुक्रम का अपकर्षण भी नहीं होता ?

समाधान—इनके आयुक्रम का अपकर्षण तो होता है पर उक्त स्थिति घात नहीं होता।

शंका—अपकर्षण तो हो पर स्थिति घात न हो यह कैसे हो सकता है ?

समाधान—अपकर्षण दो प्रकार का होता है। एक तो स्थिति घात द्वारा बिना मात्र कुछ कर्म परमाणुओं का होता है। इससे कर्म स्थिति के निबेक यथावत् बने रहते हैं। और दूसरा ऐसा होता है जिसमें कर्मस्थिति का क्रम से घात हो जाता है। इसी को स्थिति घात कहते हैं। इन दोनों प्रकार के अपकर्षणों में से उक्त सूत्र के आयुक्रम का प्रथम प्रकार का ही अपकर्षण होता है, अतः कर्म आयुक्रम का अपकर्षण हो कर भी आयु कम नहीं होगी।

शंका—कहेंगे कि नियम है कि कदापि कर्म परमाणुओं का अपकर्षण होने पर उनका निबेक यथावत्ति में भी होता है स्थिति घातगता कहते हैं। इस नियम के अनुसार उक्त जीवों के भी आयुक्रम की अपेक्षा घात होती है ?

तीसरा अध्याय

दूसरे अध्याय में औदयिक भाषों के इन्हीं भेद गिनाने द्वारा तमि की अपेक्षा संसारी जीवों के नारक, तिर्यच, मनुष्य और देव के चार भेद गिनाये हैं। यहाँ तीसरे और चौथे अध्याय में संनका विरोध वर्णन करना है। तीसरे अध्याय में नारक, तिर्यच और मनुष्यों का वर्णन है और चौथे में मुख्यतया देवों का।

नारकों का वर्णन

रत्नशर्करावालुकापङ्कधू मतमोमहातमःप्रमा भूमयो घना-
म्बुवाताकाशप्रतिष्ठाः सप्ताधोऽधः ॥ १ ॥

तासु त्रिंशत्पञ्चविंशतिपञ्चदशदशत्रिपञ्चोनैकनरकशत-
हस्ताणि पञ्च चैव यथाक्रमम् ॥ २ ॥

नारका नित्पाशुमतरत्तरयापरिणामदेहवेदनाविक्रियाः ॥ ३ ॥
परस्परोदीरितदुःखाः ॥ ४ ॥

संक्लिष्टामुरोदीरितदुःखाश्च प्रारू चतुर्ध्याः ॥ ५ ॥

तेष्वेकत्रिसप्तदशसप्तदशद्वाविंशतित्रयस्त्रिंशत्सागरोपमा सत्त्वा-
नां परा स्थितिः ॥ ६ ॥

रत्नप्रमा, शर्कराप्रमा, वालुकाप्रमा, पङ्कप्रमा, धूमप्रमा, तमप्रमा
और महातमःप्रमा ये सात भूमियाँ हैं जो घनाम्बु, वात और आकाश
के आधार से मिलते हैं तथा एक दूसरे के नीचे हैं।

(१) इतिताम्बर पाठ 'सप्ताधोऽधः' के आगे 'वृषुनराः' और है।

(२) इतिताम्बर पाठ 'तासु त्रिंशत्' इत्यादि सूत्र के स्थान में केवल 'तु
नरकाः' इतना है। तथा इससे आगे के सूत्र में 'नारका' इतना पाठ नहीं है।

उन भूमियों में क्रमशः तोल लाख, पचीस लाख, पन्डह लाख, दस लाख, तीन लाख, पाँच कम एक लाख और केवल पाँच नरक हैं।

नारक निरन्तर अशुभतर लेश्या, परिणाम, देह, वेदना और क्रियावाले होते हैं।

तथा परस्पर उत्पन्न किये गये दुःखवाले होते हैं।

और चौथी भूमि से पहले अर्थात् तीन भूमियों तक संहृष्ट असुरों के द्वारा उत्पन्न किये गये दुःखवाले भी होते हैं।

उन नरकों में रहनेवाले जीवों की उत्कृष्ट स्थिति क्रम से एक, तीन, सात, दस, सत्रह, चाइस और तेतीस सागरोपम है।

अलोकाकाश के बीचों-बीच लोकाकाश है। जो अकृत्रिम, अनादिनिधन, स्वभाव से निर्मित और छह द्रव्यों से व्याप्त है। यह उत्तर

दक्षिण सर्वत्र सात राजु लम्बा है। पूर्व परिचम नीचे लोक का विचार सात राजु चौड़ा है। फिर दोनों ओर से घटते-घटते

सात राजु की ऊँचाई पर एक राजु चौड़ा है। फिर दोनों ओर घटते-घटते साढ़े दस राजु की ऊँचाई पर पाँच राजु चौड़ा है। फिर दोनों

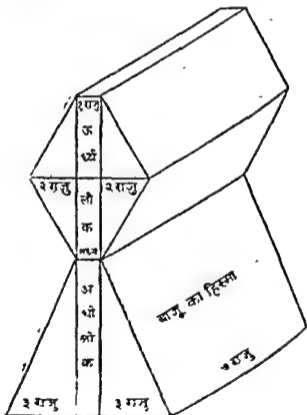
ओर घटते-घटते चौदह राजु की ऊँचाई पर एक राजु चौड़ा है। पूर्व परिचम की ओर से देखने पर लोक का आकार कटि पर दोनों हाथ

रखकर और पैरों को फैला कर खड़े हुए मनुष्य के समान प्राप्त होता है। जिससे अधोभाग वेत की आसन के समान, मध्य भाग ग्वालर के

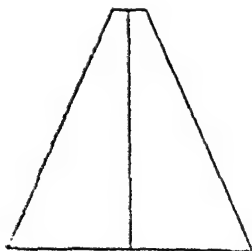
समान और ऊर्ध्व भाग मृदंग के समान दिखाई देता है।

यह लोक तीन भागों में बटा हुआ है—अधोलोक, मध्यलोक और ऊर्ध्वलोक। मध्यलोक के बीचों-बीच मेरु पर्वत है जो एक लाख चालीस योजन ऊँचा है। उसके नीचे का भाग अधोलोक, ऊपर का भाग ऊर्ध्वलोक और बराबर रेखा में तिरछा फैला हुआ मध्यलोक कहलाता है। मध्यलोक का तिरछा विस्तार अधिक है इसलिये इसे त्रिर्यग्लोक भी कहते हैं।

सक कथन के अनुसार लोक का जो आकार प्राप्त होता है वह इस प्रकार है—



एक सामान्य लोक का पित्र है। इसके दो बंधों में एक राजा कमी ब
 ही और चौदह राजा कमी प्रसन्नानी है। कुछ अपवादों को छोड़कर
 हीय बेबल इसी में पाये जाते हैं इसलिये इसे प्रसन्नानी कहते हैं।
 अपोलोक का पित्र इस प्रकार है। बीच में सही लकीर इसके
 भाग करने के लिये दी गई है—



इसमें एकरा दिये की कमी नही दिखाने गई है, क्योंकि यह
 एक एक राजा है। बेबल पूर्व परिचय की कमी दिखाने गई है। यह
 बीच में एक राजा और कम से एकरा एकरा एक राजा
 की कमी पर एक राजा है। इसका अन्तर १५६
 राजा है। कमी, बीच में एक राजा और एक राजा का कम कम होने
 का कम है—

एकरा एक और कमी का कम है। यह एक एक राजा है। यह
 एक से एक करने के एक से एक करने के एक करने के एक से
 एक करने के एक से एक करने के एक करने के एक से

चूँकि अधोलोक का गुण एक राजु और भूमि सात राजु है अतः इसका जोड़ आठ हुआ। फिर इसे आधा करके हमसे ऊँचाई व मुटाई सात सात राजु से गुणा करने पर १९६ घनराजु का ज्ञान है। यह अधोलोक का घन फल है।

समीकरण विधि

जैसा कि ऊपर निर्देश कर आये हैं तदनुसार अधोलोक के चित्र में जहाँ बीच में खड़ी लकीर दी है वहाँ से इसके दो भाग करके दोनों भागों को घुलट कर मिलाने पर इसका चित्र इस प्रकार प्राप्त होता है—



यह चार राजु चौड़ा, सात राजु ऊँचा और सात राजु मोटा है। चित्र में मुटाई नहीं दिखाई गई है केवल चौड़ाई और ऊँचाई दिखाई गई है। इस आधार में प्राप्त वास्तु को ऊँचाई या लम्बाई, चौड़ाई और

समीकरण विधि

अधोलोक के समान इसका भी समीकरण किया जा सकता है। किन्तु इसका आकार नीचे व ऊपर छोटा और मध्य में बड़ा है। इस लिये मध्य के दोनों बाजुओं के समीकरण के अनुरूप हिस्सों को हटा कर नीचे व ऊपर दोनों ओर जोड़ देने पर पूर्व व पश्चिम ऊर्ध्व कोण का आकार आद्यत पतुष्ट प्राप्त हो जाता है। यथा—



इस प्रकार समीकरण करने पर इसका प्रमाण तीन राशु चौड़ा, मान राशु ऊँचा और मान राशु मोटा प्राप्त होता है। जिसका अन्तर एक मो मैनाकीम अन्तराशु होता है। चित्र में छुड़ाई नहीं दिखाई गई है केवल जोड़ाई और ऊँचाई दिखाई गई है।

ये दोनों मिश्रण एक कोण होना है। मध्य कोण का प्रमाण ऊर्ध्व कोण के प्रमाण में हो सम्भवित है, इसलिये यहाँ अन्तराशु के निर्देश नहीं किया है।

(२) लोक के मध्य में एक राजु के अन्तर से नीचे से ऊपर तक खड़ी हुई दो रेखाएं दी हैं वे प्रमनालो की परिचायक हैं । यह एक ठुल लम्बी, एक राजु चौड़ी और चौदह राजु ऊंची है । उस बीच खोई रहते हैं ।

(३) अधोलोक में जो सात खूबत रेखाएं दी हैं वे सात पृथिवी की परिचायक है ।

(४) मध्यलोक पहली पृथिवी के पृष्ठ भाग पर है ।

(५) ऊर्ध्वलोक में १ से लेकर जो १६ तक अङ्क दिये हैं वे सोलह भवों के सूचक हैं । आगे नीचे वेयक आदि है ।

इन सब बातों का विरोध वर्णन यथास्थान किया हो गया है इसलिये इसे छोड़ कर अब अमप्राप्त अधोलोक का वर्णन करते हैं ।

अधोलोक का विरोध वर्णन

कुल भूमियां आठ हैं । इनमें से सात अधोलोक में और एक ऊर्ध्वलोक में है । ये सारी भूमियां उत्तराक्षर नीचे नीचे हैं । पर आपस में मिल कर नहीं हैं किन्तु एक दूसरे के बीच में असंख्य योजनों का अङ्गर है । पहली भूमि का नाम राजप्रभा है । यह एक लाख असी हजार योजन मोटी है । दूसरी भूमि का नाम शकंप्रभा है । यह बत्तीस हजार योजन मोटी है । तीसरी भूमि का नाम बालुकाप्रभा है । यह अठ्ठाईस हजार योजन मोटी है । चौथी भूमि का नाम पद्मप्रभा है । यह बीस हजार योजन मोटी है । पाँचवीं भूमि का नाम वृषप्रभा है । यह बीस हजार योजन मोटी है । छठी भूमि का नाम शम्भुप्रभा है । यह सोलह हजार योजन मोटी है । सातवीं भूमि का नाम महाप्रभा है । यह अठ्ठा हजार योजन मोटी है । आठवां नाम गुरुप्रभा है । अधोलोक में भूमि का जो नाम है उसके अङ्गुलानुसारेण वर्णन है । पहली भूमि का नाम राजप्रभा, चौथी,

नक्षत्री और माघवी ये इनके रौद्रिक नाम हैं। ये सातों भूमियाँ घनोदधि, घनवात, वनुवात और आकाश के आधार से स्थित हैं। अर्थात् प्रत्येक पृथिवी घनोदधि के आधार से स्थित है। घनोदधि घनवात के आधार से स्थित है। घनवात वनुवात के आधार से स्थित है और वनुवात आकाश के आधार से स्थित है। किन्तु आकाश किसी के आधार से स्थित नहीं है, वह स्वप्रतिष्ठ है ॥ १ ॥

रत्नप्रभा के तीन भाग हैं—खरभाग, पद्मभाग और अव्यहङ्गलभाग। खरभाग सप्तसे ऊपर है। इसमें रत्नों की बहुतायत है और यह सोलह हजार योजन मोटा है। दूसरा पद्मभाग है। इसकी मोटाई चौसती हजार योजन है। तथा तीसरा अव्यहङ्गलभाग है। इसकी मोटाई अत्सी हजार योजन है।

इनमें से रत्नप्रभा के प्रथम और द्वितीय इन दो भागों में नारक—नारकियों के रहने के आवास नहीं हैं तीसरे में हैं। इस प्रकार प्रथम भूमि के तीसरे भाग की और शेष छह भूमियों की जितनी जितनी मोटाई बतलाई है उसमें से ऊपर और नीचे एक एक हजार योजन भूमि को छोड़कर बाकी के मध्य भाग में नारकियों के आवास हैं। इनका आकार विविध प्रकार का है। कोई गोल है, कोई त्रिकोण है

नरकावास व
पटल

और कोई चौकोन है आदि। प्रथम भूमि में तीस लाख, दूसरी में पचीस लाख, तीसरी में पन्द्रह लाख, चौथी में दस लाख, पाँचवीं में तीन लाख, छठी में

पाँच कम एक लाख और सातवीं में तिरु पाँच नरकावास हैं। ये सबके सब भूमि के भीतर हैं और पटलों में बटे हुए हैं। प्रथम भूमि में तेरह पटल हैं और आगे की भूमियों में दो दो पटल कम होते गये हैं। सातवीं भूमि में केवल एक पटल है। जिस प्रकार एक स्तर पर दूसरा स्तर बना देते हैं वसी प्रकार ये पटल हैं। एक पटल दूसरे पटल से सटा हुआ है। इन पटलों में जो नरक घनत्व लाये हैं उनमें नारक

रहते हैं। नरकों में उत्पन्न होने के कारण ये नारक कहलाते हैं ॥ २ ॥

इनकी लेरया, परिणाम, देह, वेदना और विक्रिया उत्तरोत्तर अशुभ अशुभ होती है। रसप्रमा में कापोत लेरया है। शर्करा प्रमा में

लेरया कापोत है पर रसप्रमा की कापोत लेरया से अधिक अशुभ है। बालुका प्रमा में कापोत और नील लेरया

है। पट्टप्रमा में नील है। घूम प्रमा में नील और कृष्ण लेरया है। तम

प्रमा में कृष्ण लेरया है और महातमः प्रमा में परम कृष्ण लेरया है

ये लेरयाएँ उत्तरोत्तर अशुभ अशुभ हैं। यद्यपि ये अन्तर्मुहूर्त में वा

कती रहती हैं पर जहाँ जिम लेरया के बितने भंरा वतजाये हैं वही भीतर परिवर्तन होता है। नारकी लेरया से लेरयांतर को नहीं प्र

होते। जहाँ दो लेरयाएँ बतलाई हैं। वहाँ ऊपर के भाग में प्रथम और

नीचे के भाग में दूसरी लेरया जानना चाहिये। शरीर का रंग तो रस

सह का कृष्ण ही है। परिणाम में यहाँ पुद्गलों का रस, रस, तन्ध, रूप और रसहा

परिणाम परिणामन लिया गया है। ये सातों नरकों में बरगे

परिणाम त्तर तीव्र दुःख के कारण और अशुभतर है। मानों नरकों के नारकों के शरीर अशुभ नाम कर्म के उत्प

देह होने के कारण उत्तरोत्तर अशुभ है। इनकी विना आकृति है, दुःख संख्यान है और देखने में भूरे क

हैं। प्रथम भूमि में इनकी ऊँचाई सात धनुष, तीन दण्ड और छ अंगुल है। तथा द्वितीयादि भूमियों में उत्तरोत्तर दूनी दूनी है।

नारकों के सदा अमाना वेदनोय का ही वदय रहता है और वेदना के बाह्य निमित्त शीत और कृष्णता की उत्तरोत्तर सति लेरया

दे जिससे उन्हें उत्तरोत्तर तीव्र वेदना होती है। प्रथम चार भूमियों में उत्तरोत्तर कृष्णता की प्रचुरता है।

वेदना शीतली भूमि में उत्तरोत्तर शीतता है तथा उत्तरोत्तर तीव्र वेदना होती है। प्रथम चार भूमियों में उत्तरोत्तर कृष्णता की प्रचुरता है।

और हठी और सातवों भूमि में उत्तरोत्तर शीत की बहुलता है। इन नरकों में यह शीत और उष्ण इतना प्रचुर है कि यदि मेरु के परापर लोहे का गोला उष्ण नरकों में डाला जाय तो वहाँ की गर्मी से वह एक क्षण में पिघल जाय और उस पिघले हुए गरम लोहे को यदि शीत नरकों में डाला जाय तो वहाँ की ठण्डी से वह एक क्षण में जम जाय।

उनकी विक्रिया भी उत्तरोत्तर अशुभ होती है। वे अच्छा करने का विचार करते हैं पर होता है बुरा। यदि विक्रिया से शुभ बनाना चाहते हैं तो बन जाता है अशुभ ॥३॥

नागधियों को शीत उष्ण की वेदना तो है ही। पर भूख प्यास की वेदना भी कुछ कम नहीं है। सब का भोजन यदि एक नारकी को मिल जाय तो भी उसकी भूख न जाय। यही बात प्यास की है। कितना भी पानी पीने को क्यों न मिल जाय वससे उनकी प्यास बुझने की नहीं ?

स्नापन में भी वे एक दूसरे के घेर की याद करके कुत्तों के समान लड़ते हैं। पूर्व भव का स्मरण करके उनकी यह वैर की गांठ और छद्म हो जाती है जिससे वे अपनी विक्रिया से तीन प्रकार की वेदना तरवार, बत्ती, फरसा और घरही आदि बना कर उनसे तथा अपने हाथ, पाँव और दाँतों से छेदना, दना, छीलना और काटना आदि के द्वारा परस्पर अति तीव्र दुःख उत्पन्न करते हैं ॥ ४ ॥

यह क्षेत्र अन्य और परस्पर अन्य दुःख है। इसके अतिरिक्त उन्हें क सीसरे प्रकार का दुःख और होता है यह अन्यावरोध जाति के तुरों द्वारा उत्पन्न किया जाता है। पहले दो प्रकार के दुःख सातों भूमियों में हैं परन्तु यह तीसरे प्रकार का दुःख प्रारम्भ की तीन भूमियों में ही है क्योंकि इन असुरकुमार देवों का गमनागमन यहीं तक पाया जाता है। ये स्वभाव से ही निर्दयी होते हैं। अनेक सुख साधनों के

रहते हुए भी इन्हें परस्पर नारकियों के 'सड़ाने' में ही मान्य क्या है। जब वे नारकी इनके इशारे पर अपना अपना बैर बिचार कर आपस में सड़ने लगते हैं, मारने पीटने लगते हैं तो वे बड़े प्रसन्न होते हैं। इस प्रकार मार काट में और उससे उत्पन्न हुए दुःख के सहन करने में नारकों का जीवन व्यतीत हो जाता है। वे बीच में उससे छुटकारा नहीं पा सकते, क्योंकि उनका अकाल मरण नहीं होता ॥ ५ ॥

चारों गतियों के लीकों की अधन्य और उत्कृष्ट आयु बतलाई है। अपनी अपनी गति में जिससे कम न पाई जा सके वह अधन्य आयु है और जिससे अधिक न पाई जा सके वह उत्कृष्ट नारकी की आयु है। नारकियों की अधन्य आयु का कथन करते करेंगे यहाँ उत्कृष्ट आयु बतलाई गई है। पहली में एक, दूसरी में तीन, तीसरी में साढ़, चौथी में दस, पाँचवीं में सत्रह, छठी में बाईस और सातवीं में तेतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति है ॥ ६ ॥

यहाँ तक सूत्रानुसार संक्षेप में अधोलोक का कथन समाप्त हुआ कि प्रसंगानुसार यहाँ गति और आगति का कथन कर देना भी आवश्यक है।

सामान्य नियम यह है कि तिर्यच और मनुष्य ही नारकों में उत्पन्न होते हैं। देव और नारक नारकों में नहीं उत्पन्न होते। उसमें से

असंख्य जीव पहली भूमि तक, सरीसृप दूसरी तक, पक्षी तीसरी तक, सर्प चौथी तक, सिंह पाँचवी तक, श्वी छठी तक तथा मत्स्य और मनुष्य सातवीं तक जा सकते हैं।

नारक मरकर नियम से कर्मभूमि के गर्भज तिर्यच और मनुष्य ही होते हैं। उसमें भी प्रथम तीन भूमियों के नारक मरकर तीसरी भूमि जा सकते हैं। चौथी भूमि तक के नारक मनुष्य

आगति होकर निर्वाण भी पा सकते हैं। पाँचवीं भूमि तक के नारक मरकर दूसरी पर्याय में संयमासंयम और

संयम को भी प्राप्त कर सकते हैं। छठी भूमि तक के नारक मरकर

दूसरी पर्याय में संयमासंयम को भी प्राप्त कर सकते हैं और सातवीं भूमि के नारक मरकर नियम से तिर्यंच ही होते हैं। तिर्यंचों में उत्पन्न होकर भी वे नियम से मिथ्यादृष्टि ही रहते हैं। उस पर्याय में सम्यक्त्व और सम्यग्मिथ्यात्व आदि किसी गुण को नहीं प्राप्त हो सकते। नरकगति से आकर कोई भी जीव बलदेव, वासुदेव और चक्रवर्ती नहीं होता।

जैसा कि पहले बतला आये हैं नीचे की सात भूमियों में पहली भूमिका नाम रतप्रभा है। इसके तीन भागों में से पहले भाग के पृष्ठ पर मध्य लोक की रचना है। द्वीप, समुद्र, पर्वत, नारकी में शेष सरोवर, गोंध, नदी, पृक्ष, लता आदि सब मध्यलोक कीवों व द्वीप समुद्र में ही पाये जाते हैं। विकलेन्द्रिय, पंचेन्द्रिय तिर्यंच आदि का कहीं व मनुष्य भी मध्यलोक में ही पाये जाते हैं। इस-किस प्रकार संभव लिये इनका सद्भाव पहली पृथिवी के सिवा शेष है इसका खुलासा छह भूमियों में नहीं है। भवनवासी और व्यन्तर देवों के आवास भी पहली पृथिवी में ही बने हुए हैं, इसलिये ये भी पहली पृथिवी के सिवा अन्यत्र नहीं पाये जाते। यह सामान्य नियम है किन्तु इसके कुछ अपवाद हैं। जो निम्न प्रकार हैं—

(१) देव तीसरे नरक तक जा आ सकते हैं इसलिये ये तीसरे नरक तक पाये जाते हैं।

(२) मनुष्य केवल और मारणान्तिक समुद्रातकी अपेक्षा सातों भूमियों में पाये जाते हैं। किन्तु ये उपपाद पद की अपेक्षा छह भूमियों में ही पाये जाते हैं, क्योंकि सातवें नरक का जीव मरकर मनुष्य नहीं होता।

(३) संज्ञी पंचेन्द्रिय गर्भज तिर्यंच उपपाद पद की अपेक्षा सातों भूमियों में पाये जाते हैं, क्योंकि सातों भूमियों के नारकी मरकर संज्ञी पंचेन्द्रिय गर्भज तिर्यंच हो सकते हैं। उसमें भी सातवीं भूमि का नारकी तो नियम से संज्ञी पंचेन्द्रिय गर्भज तिर्यंच ही होता है।

(४) संज्ञी पंचेन्द्रिय सम्मूर्धन तिर्यच मारणान्ठिक पद की अपेक्षा साओं भूमियों में पाये जाते हैं, क्योंकि ये मरकर सातों नरकों में उत्पन्न हो सकते हैं ।

(५) असंज्ञी पंचेन्द्रिय तिर्यच मारणान्ठिक पद की अपेक्षा पराज्ञी पृथिवी तक पाये जाते हैं, क्योंकि ये मरकर पहले नरक में ही उत्पन्न हो सकते हैं ।

मध्यलोक का वर्णन

जम्बूद्वीपलवणोदादयः शुभनामानो द्वीपसमुद्राः ॥ ७ ॥

द्विद्विर्विष्कम्भाः पूर्वपूर्वपरिक्षेपिणो बलपाकृतयः ॥ ८ ॥

जम्बूद्वीप आदि शुभ नामवाले द्वीप और लवणोद आदि दुर्ग नामवाले समुद्र हैं ।

ये सभी द्वीप और समुद्र दूने-दूने बिस्तारवाले, पूर्व-पूर्व को बँटित करनेवाले और बलपाकृत जैसी आकृतिवाले हैं ।

मध्य में यह लोक उत्तर-दक्षिण सात राजू और पूर्व-पश्चिम एक राजू है । तथापि इसका आकार मञ्जर के समान बतलाया है जो द्वीप और समुद्रों के आकार की प्रधानता से कहा गया है ।

ये सबके सब द्वीप और समुद्र मध्यलोक में हैं । ये जो असंख्यात संख्यावाले हैं । ये सबके सब द्वीप और समुद्र हैं । फिर द्वीप और उसके बाद समुद्र इस क्रम में स्थित हैं । प्रथम द्वीप का नाम जम्बूद्वीप और समुद्र का नाम लवणोद समुद्र है ॥ ७ ॥

यहाँ द्वीपों और समुद्रों के विषय में व्यास, रचना और बिस्तार इन तीन बातों का जानना मुख्य है जिनका निर्देश इस सूत्र में किया है । इस सूत्र से अन्य द्वीप समुद्रों का व्यास, रचना व आकार

ज्ञाना जाता है पर जम्बूद्वीप का व्यास, रचना व आकार नहीं ज्ञात होता। यह अगले सूत्र में पतलाया है। जम्बूद्वीप
 भूमि थाली के समान गोल है इसलिये समका उत्तर-दक्षिण और पूर्व-पश्चिम एक समान व्यास है जो एक लाख योजन है। इससे तबल समुद्र का व्यास दूना है। इसी प्रकार आगे के द्वीप और समुद्रों का व्यास उत्तरोत्तर दूना-दूना है। अन्त तक विस्तार का यही क्रम चला गया है। अन्त में स्वयंभूरमण द्वीप को वेष्टित किये हुए स्वयंभूरमण समुद्र है। यहाँ स्वयंभूरमण द्वीप का व्यास अपने पूर्ववर्ती समुद्र के व्यास से दूना है और स्वयंभूरमण द्वीप के व्यास से स्वयंभूरमण समुद्र का व्यास दूना है।

जम्बूद्वीप को छोड़कर शेष सब द्वीपों और समुद्रों की रचना चूड़ी के समान है। जैसे हाथ को घेर कर चूड़ी स्थित रहती है वैसे ही जम्बूद्वीप को घेरकर तबल समुद्र स्थित है। तबल रचना व आकृति समुद्र को घेरकर घातकीलम्ह द्वीप स्थित है। इसी प्रकार अन्ततक यही क्रम चला गया है ॥ ८ ॥

जम्बूद्वीप और उसने स्थित क्षेत्र, पर्वत और नदी आदि का विस्तार से वर्णन—

तन्मप्ये मेरुनामिर्दृत्तो योजनशतंसहस्रविष्कम्भो जम्बू-
 द्वीपः ॥ ९ ॥

अमरतहमवतहरिविदेहरम्यकहैरग्यवतैरावतवर्षाः क्षेत्राणि ॥ १० ॥

तद्विमाजिनः पूर्वोपरायता हिमवन्महाहिमवन्निपघनील
 रुक्मिशिखरिण्यो वर्षधरपर्वताः ॥ ११ ॥

‡ हेमाजुर्नतपनीयवैदूर्यरजतहेममयाः ॥ १२ ॥

● श्वेताम्बर तत्त्वार्थसूत्र में इसके प्रारम्भ में 'तत्र' पद अधिक है।

अग्निनिनिवशादानीं जगति क्षणे च क्षणनिष्कारणं ॥ १३ ॥

अथ यथापत्तिभिर्भवेत्तानि वदन्तु इति कृतं सूचीकृतं
इति ॥ १४ ॥

अथ भीमोऽनवरजसमागमः सद्रूपेति च यो इति ॥ १५ ॥

इति भीमोऽनवरजः ॥ १६ ॥

अथ यथे भीमं कृतं ॥ १७ ॥

अग्निगुणविगुणा इति कृतं गति च ॥ १८ ॥

अग्निगुणविगुणा देवताः श्रीश्रीपुनिश्रीविश्वविगुणा
विधानः गताया विगुणा विगुणा ॥ १९ ॥

गङ्गाविगुणो रित्ति विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा
विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा ॥ २० ॥

इति विगुणा विगुणा विगुणा ॥ २१ ॥

इति विगुणा विगुणा ॥ २२ ॥

अथ विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा ॥ २३ ॥

अथ विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा
विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा ॥

इति विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा
विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा ॥

अथ विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा

इति विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा
विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा विगुणा ॥

जो एक लाख योजन का है। इसमें से एक हजार योजन जमीन में है।
अर्थात् इसके बासीस योजन की थोड़ी और है। इससे मेरु पर्वत की
मेरु पर्वत बुझ ऊँचाई एक लाख बासीस योजन हो जाती है।
जमीन पर प्रारम्भ में मेरु पर्वत का विस्तार इस

हजार योजन है ऊपर क्रम से घटता गया है। जिस हिसाब से ऊपर
घटा है वही हिसाब से जमीन के भीतर विस्तार बढ़ता गया है। मेरु
पर्वत के तीन काण्ड हैं। पहला काण्ड जमीन से पाँच सौ योजन का
दूसरा साढ़े बासठ हजार योजन का और तीसरा बत्तीस हजार योजन
का है। प्रत्येक काण्ड के अन्त में एक एक कटनी है जिसका विस्तार
पाँच सौ योजन है। केवल अन्तिम कटनी का विस्तार छह योजन का
है। एक जमीन पर और तीन मेरु पर्वत पर इस प्रकार चार
चार बनों से घिरा हुआ है। इन बनों के क्रम से भद्रसाक, जन्म,
सौमनस और पाण्डुक ये नाम हैं। पहली और दूसरी कटनी के चार
ग्यारह हजार योजन तक मेरु पर्वत सीधा गया है फिर क्रमशः घटने
लगता है। मेरु पर्वत के चारों बनों में सोलह अष्टात्रिंश चैत्याक्षर हैं
और पाण्डुक बन के चारों दिशाओं में चार पाण्डुक शिलाएँ हैं। जिन
पर उस उस दिशा के क्षेत्रों में उत्पन्न हुए तीर्थंशुरों का अभिषेक होता
है। इसका रंग पीला है ॥ ९ ॥

अम्बुद्वीप में मुख्यतया सात क्षेत्र हैं जो उनके बीच में पड़े हुए दूर
पर्वतों से विभक्त हैं। ये पर्वत वर्षावर कहलाते हैं ये सभी पूर्व से
पश्चिम तक लम्बे हैं। पहला क्षेत्र भारतवर्ष है जो
क्षेत्र और पर्वत दक्षिण में है। इससे उत्तर में हेमवतवर्ष है। इन
दोनों का विभाग करनेवाला पहला हिमवान् पर्वत है। तीसरा क्षेत्र
हरिवर्ष है जो हेमवतवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग
करनेवाला दूसरा महाहिमवान् पर्वत है। चौथा क्षेत्र विदेहवर्ष है जो
हरिवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला तिसरा

पर्वत है। पाँचवाँ क्षेत्र रम्यकवर्ष है जो विदेहवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला नीलपर्वत है। छठा क्षेत्र हैरण्यवतवर्ष है जो रम्यकवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों का विभाग करनेवाला रक्नीपर्वत है। तथा सातवाँ क्षेत्र ऐरावतवर्ष है जो हैरण्यवतवर्ष के उत्तर में है। इन दोनों क्षेत्रों को विभक्त करनेवाला शिखरी पर्वत है ॥ १०-११ ॥

उक्त छहों पर्वतों का रंग क्रमशः सोना, चाँदी, तपाया हुआ सोना, वैदूर्य मणि, चाँदी और सोना इनके समान है। अर्थात् दूर से देखने पर ये छहों पर्वत उक्त रंगवाले प्रतीत होते हैं। इन सभी पर्वतों के पार्श्व भाग में अनेक प्रकार के मणि पाये जाते हैं जिनसे उनकी शोभा और भी बढ़ गई है। इनका विस्तार मूल से लेकर ऊपर तक भीत के समान एक सरीखा है, कभी अधिक नहीं ॥ १२-१३ ॥

इन हिमवान् आदि छहों पर्वतों के ऊपर क्रम से पद्म, महापद्म, विनिष्ठ, केसरी, महापुण्डरीक और पुच्छरीक ये छह तालाब हैं जिन्हें हृद कहते हैं। जिनमें से पहला तालाब एक हजार योजन लम्बा, पाँच सौ योजन चौड़ा और दस योजन गहरा है। इन सब तालाबों के तल वरुणमय हैं और ये स्वच्छ जल से पूरित हैं ॥ १४-१६ ॥

प्रथम तालाब के मध्य में एक योजन का पुष्कर-कमल है। इसकी कलिका दो कोस की और पत्ता एक-एक कोस का है इससे कमल एक योजन का हो जाता है। यह कमल जलतल से दो कोस निकला है जो सबका सब पत्तों से परिपूर्ण है। यह कमल पृथिवीमय है। अलावा इसके परिवार कमल एक लाख चालीस हजार और एक सौ पचास हैं जिनका हस्तेध आदि मुख्य कमल से आघा है। इसी प्रकार

आगे के पौंखों तालावों में भी कमल हैं। आगे के इन तालावों और कमलों की लम्बाई आदि दूनी-दूनी है। पर यह द्विगुणता तीसरे तालाव तक जानना चाहिए। आगे के तालाव और कमल हरिदिरा के तालाव और कमलों के समान हैं ॥ १७-१८ ॥

अब प्रश्न यह है कि ये कमल केवल रोमा के लिये हैं या वनमा कुछ उपयोग भी है? प्रातुन सूत्र में इसी प्रश्न का उत्तर दिया गया है। उसमें बताया है कि इन कमलों में कम से भी, कमलों में निवास करनेवाली देवियाँ हैं, धृति, कीर्ति, बुद्धि और लक्ष्मी ये छह देवियाँ रहती हैं। जिनकी आयु एक पद्मोपम है। जैसा कि ऊपर बताया आये हैं इन कमलों के परिवार कमल भी हैं जिनमें मामानिक और परिवर्द्ध देव रहते हैं ॥ १९ ॥

सक सात क्षेत्रों में चौदह नदियाँ बहती हैं। जिनमें से भारतवर्ष में गङ्गा और यमुना, वैशम्पत्य वर्ष में रोहिन् और रोहिताम्बा, हरिश्चन्द्र वर्ष में हरिन् और हरिकान्ता, विदेहवर्ष में सीता और सोतोदा, रण्यवर्ष में नारी और नरकान्ता, हेरष्वत्तवर्ष में सुवर्णकूता और रूप्यकूता तथा ऐरावतवर्ष में रक्षा और रक्षोदा ये चौदह नदियाँ बहती हैं। इनमें से प्रथम, द्वितीय और तृतीय नदियाँ पद्महृद से निकलती हैं। तीसरी और चतुर्थी नदियाँ महापद्महृद से निकलती हैं। पाँचवी और आठवीं नदियाँ त्रिगुणहृद से निकलती हैं। सातवी और दसवीं नदियाँ केमरीहृद से निकलती हैं, नौवीं और बारहवीं नदियाँ महापुण्डरीकहृद से निकलती हैं तथा ग्यारहवीं, तेरहवीं और चौदहवीं नदियाँ पुण्डरीकहृद से निकलती हैं। श्रव्येक क्षेत्र की इन दो दो नदियों में से पद्मो-पद्मो नदी पूर्व समुद्र में जा मिलती है और दूसरी-दूसरी नदियाँ बहकर पश्चिम समुद्र में मिलती हैं। उनमें से गङ्गा और यमुना की चौदह-चौदह हजार परिवार नदियाँ हैं। आगे माना-माना एक दूनी-दूनी परिवार नदियाँ

हैं और इसके आगे अन्त तक परिचार नदियों आधी-आधी होती गई हैं ॥ २०-२३ ॥

भरतदि क्षेत्रों का विस्तार और विशेष वर्णन—

भरतः षड्विंशतिपञ्चयोजनशतविस्तारः षट् चैकोनविंशति-
भागा योजनस्य ॥ २४ ॥

तद्विगुणद्विगुणविस्तारा वर्षधरवर्षा विदेहान्ताः ॥ २५ ॥

उत्तरा दक्षिणतुल्याः ॥ २६ ॥

भरतवर्ष का विस्तार पाँच सौ छब्बीस योजन और एक योजन का छह बटे सत्तीस भाग है।

विदेहवर्ष पर्यन्त पर्वत और क्षेत्र इससे दूने-दूने विस्तारवाले हैं।

उत्तर के पर्वत और क्षेत्र आदि दक्षिण के पर्वत और क्षेत्र आदि के समान हैं।

जम्बूद्वीप में भरतवर्ष के विस्तार से हिमवान् पर्वत का विस्तार दूना है। हिमवान् पर्वत के विस्तार से ह्येगदतवर्ष का विस्तार दूना है।

यह दूने दूने का मन्म विदेहवर्ष तक है फिर उसके क्षेत्रों और पर्वतों का विस्तार आधा-आधा है। इस हिसाब से भरतवर्ष का विस्तार पाँच सौ

छब्बीस और छह बटे सत्तीस योजन प्राप्त होता है। हिमवान् पर्वत का विस्तार इससे दूना है। विदेह वर्ष तक विस्तार इसी प्रकार दूना दूना होता गया है। और उत्तर दिशा का कुल वर्णन दक्षिण दिशा के वर्णन के समान है ॥ २४-२६ ॥

शेष वर्णन—

भरतैरावतयोर्द्विहानां षट्मयाभ्यामुत्तपिग्यवत्पिणी-
भ्याम् ॥ २७ ॥

ताम्रपामपरा भूमयोऽवस्थिताः ॥ २८ ॥

एकत्रिंशत्तमोऽध्यायः ॥ २९ ॥

तथोचराः ॥ ३० ॥

विदेहेषु संख्येयकालाः ॥ ३१ ॥

भगवत्स्य विष्णुर्मो जम्बूद्वीपस्य नवविंशतमागः ॥ ३२ ॥

दिर्घांस्त्रीण्यङ्गे ॥ ३३ ॥

गुह्यार्थे च ॥ ३४ ॥

मरुतर्पण और पेटानन कर्म में अमर्षिणी और अयमर्षिणी के कर्म
ममयों द्वारा बुद्धि और हानि होता है ।

इसके बिना शेष गुणितों अनिश्चित हैं।

हेमचन, हरिचन ओ० नृनकुल के पाण्डित्यों की शिक्षा आग से एक
वा ओ० लीन पत्रपोषण है ।

बनार के पेत्रों के प्राणा दक्षिण के क्षेत्र के प्राणियों के समान हैं।
विदेशों में भंडारण करने की आवश्यकता है।

भारत में ब्रह्म का विचार जम्बूद्वीप का एक ही नदियों मान दे।

प्राच्य-विश्व-विद्यालय, काशी में पर्वनादिक अनुशीलन से जुड़े हैं।

कुछ गायें से बनने ली हैं ।

[illegible]

एतत्सर्पणशील होते हैं वह उत्सर्पिणी काल कहलाता है और जिसमें ये सब अवसर्पणशील होते हैं वह अवसर्पिणी काल के दो मेद कहलाता है। इनमें से प्रत्येक काल के छह छह मेद हैं। अति दुष्यमा, दुष्यमा, दुष्यम दुष्यमा, दुष्यमसुष्यमा, सुष्यमा और दुष्यमसुष्यमा इस क्रम से उत्सर्पिणीकाल होता है और अवसर्पिणीकाल इसके विपरीत क्रम से होता है। इन दोनों को मिलाकर एक कल्पकाल कहलाता है जो बीस कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण होता है। उत्सर्पिणी के छहों काल व्यतीत हो जाने पर अवसर्पिणी के छह काल आते हैं। इस प्रकार उत्सर्पिणी के परचात् अवसर्पिणी और अवसर्पिणी के परचात् उत्सर्पिणी यह क्रम चालू रहता है। एक छह कालों में पहला काल इत्थीस हजार वर्ष का है, दूसरा भी इतना ही है। तीसरा ब्यालीम हजार वर्ष कम एक कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण है, चौथा दो कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण है, पाँचवाँ तीन कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण है, और छठा चार कोड़ाकोड़ी सागर प्रमाण है। यह काल जिस क्रम से ऊपर नाम मिले हैं उस क्रम से बतलाया है। उत्सर्पिणी के प्रथम, द्वितीय और तृतीय काल में तथा अवसर्पिणी के चतुर्थ, पंचम और षष्ठ काल में बर्मभूमि रहती है। इनके अतिरिक्त शेष काल अर्द्धमभूमि अर्थात् भोगभूमि सम्बन्धी हैं।

यह सपर्युक्त कालचक्र का परिवर्तन भारतवर्ष और देरावर वर्ष में होता है शेष स्थलों में नहीं। शेष पाँच स्थलों में निवास करने वाले प्राणियों के वपमोग, आयु और शरीर का परिमाण आदि सारा एक से रहते हैं, जैसा भरत और देरावर में इनका परिवर्तन होता रहता है वैसा परिवर्तन वहाँ नहीं होता। इनमें से हेमवत क्षेत्र के प्राणियों की स्थिति एक पत्न्य प्रमाण होती है। वहीं क्षेत्रों में कालमर्षाद निरन्तर उत्सर्पिणी का चौथा या अवसर्पिणी का तीसरा काल प्रचलता है। मनुष्यों के शरीर की ऊँचाई दो हजार यजु

नदी और हृद आदि दूने-दूने हैं। अर्थात् सममें दो मेरु, चौरह वर्ष, चारह वर्षधर, अष्टाईस नदी और चारह हृद आदि प्राप्त होती हैं। इन सबके नाम भी वे ही हैं जो जम्बूद्वीप में मिलते हैं। केवल मेरु पर्वतों के नाम भिन्न हैं।

घातकीखण्ड और पुष्करार्थ

घातकीखण्ड द्वीप बलयाकृति है इसके पूर्वार्ध और परिवर्षार्ध इस प्रकार दो विभाग हैं। यह विभाग इष्वाकार नामवाले दो पर्वत बने हैं जो उत्तर से दक्षिण तक द्वीप के विष्टम्भ प्रमाण लम्बे हैं। इनके घातकीखण्ड द्वीप के दो भाग होकर प्रत्येक विभाग में एक मेरु, मात्र क्षेत्र, छह वर्षधर, चौरह नदियाँ और छह हृद प्राप्त होते हैं। इस प्रकार ये सब जम्बूद्वीप से घातकीखण्ड द्वीप में दूने हो जाते हैं। इस द्वीप में पर्वत पक्षियों के आरे के समान हैं और क्षेत्र भागों के बीच में स्थित बिन्दु के समान हैं। घातकीखण्ड द्वीप के समान पुष्करार्थ में भी मेरु, वर्ष, वर्षधर, नदी और हृदों की संख्या है क्योंकि इस द्वीप के भी इष्वाकार पर्वतों के निमित्त ये पूर्वार्ध और परिवर्षार्ध दो भाग हो गये हैं। इस प्रकार दाईं द्वीप में पाँच मेरु, पैंतीस वर्ष, बीस वर्षधर, मत्सर महानदियाँ और तीस हृद प्राप्त होते हैं॥ २३-२४॥

जम्बूद्वीप में विदेह क्षेत्र का विस्तार ३३६८४, योजन है और इसमें सम्पूर्ण एक सप्त योजन है। ठीक बीच में मेरु पर्वत है। इसके दक्षिण से दो गजदन्त पर्वत निकल कर निगम में मिलते हैं। इसी प्रकार उत्तर में दो गजदन्त पर्वत निकल कर उत्तर में जा मिलते हैं इससे विदेह क्षेत्र चार भाग में बट जाता है। दक्षिण दिशा में गजदन्तों के मध्य का क्षेत्र है और उत्तर दिशा में यही क्षेत्र उत्तरकुल कहलाता है। तथा पूर्व दिशा का मध्य क्षेत्र पूर्व विदेह और पश्चिम दिशा का मध्य क्षेत्र पश्चिम विदेह कहलाता है। इनमें से उत्तरकुल और उत्तरकुल में उत्तरम भोगन्द

विदेहों का विशेष वर्णन

में बट जाता है। दक्षिण दिशा में गजदन्तों के मध्य का क्षेत्र है और उत्तर दिशा में यही क्षेत्र उत्तरकुल कहलाता है। तथा पूर्व दिशा का मध्य क्षेत्र पूर्व विदेह और पश्चिम दिशा का मध्य क्षेत्र पश्चिम विदेह कहलाता है। इनमें से उत्तरकुल और उत्तरकुल में उत्तरम भोगन्द

आर्या म्लेच्छारण ॥ ३६ ॥

मानुषोत्तर पर्वत के पहुँचे तब ही मनुष्य है।

उनके आर्य और म्लेच्छ ये दो प्रकार हैं।

पीछे जम्बूद्वीप, पातलीमण्ड द्वीप और पुनःरार्यद्वीप इनका चर्च कर आये हैं इनके मध्य में लङ्घोद और कालोद ये दो समुद्र और हैं। यह सब क्षेत्र मनुष्यलोक कहलाता है। मनुष्य इसी क्षेत्र में पाये जाते हैं इसके बाहर नहीं। मानुषोत्तर पर्वत मनुष्यलोक की सीमा पर स्थित है इसीलिये इसका मानुषोत्तर यह सार्यक नाम है। ऋद्धिपारी मुनि आदि का भी इस पर्वत को छोड़ कर बाहर जाना सम्भव नहीं है। यह इस क्षेत्र का स्वभाव है। दार्द्र द्वीप के भीतर ये पैंतीस क्षेत्र और दोनों समुद्रों में स्थित अन्तर्द्वीपों में उत्पन्न होते हैं परन्तु पाये सर्वत्र जाते हैं मेरु पर्वत पर भी ये पदुंसे हैं। इस प्रकार दार्द्र द्वीप और उन द्वीपों के मध्य में मानेवान्ने दो समुद्र यह सब मिलकर मनुष्यलोक कहलाता है। मनुष्यों का निवास इनके स्थल में ही है अन्यत्र नहीं।

शंका—क्या दार्द्र द्वीप के बाहर किसी भी प्रकार से मनुष्य नहीं पाया जा सकता है ?

समाधान—दार्द्र द्वीप के बाहर मनुष्यों के पाये जाने के निम्न प्रकार हैं—

(१) जो मनुष्य मरकर दार्द्र द्वीप के बाहर उत्पन्न होनेवाला है वह यदि मरण के पहले मारणान्तिक समुद्राव करता है तो दार्द्र द्वीप के बाहर पाया जाता है।

(२) दार्द्र द्वीप के बाहर निवास करनेवाला अन्य गति का जो जीव मरकर मनुष्यों में उत्पन्न होता है उसके पूर्व पर्याय के छान्दने के अन्तर समय में ही मनुष्यायु आदि कर्मों का प्रत्यक्ष हो जाता है तब भी

जाता है । कहीं कहीं बहुत इस अर्थ में भी पृथक्त्व शब्द आता है ।

तिर्यचों के अनेक भेद हैं इसलिये उनकी भवस्थिति और कार्यस्थिति अलग अलग प्राप्त होती है जो निम्न प्रकार है—

तिर्यचों में पृथिवीकायिकों की उत्कृष्ट भवस्थिति बाईस हजार वर्ष, वायुकायिकों की सात हजार वर्ष, अग्निकायिकों की तीन दिनरात, वायुकायिकों की तीन हजार वर्ष, वनस्पति कायिकों की दस हजार वर्ष, द्वीन्द्रियों की पारह वर्ष, श्रोत्रियों की सनपास दिनरात, चतुरिन्द्रियों की छह महीना, पंचेन्द्रियों में मछली आदि जलचरों की पूर्वकोटि प्रमाण,

गोधा व जकुल आदि परिसर्पों की नौ पूर्वांग, सर्पों की ब्यालीस हजार वर्ष, पक्षियों की बहत्तर हजार वर्ष और चतुष्पदों आदि की तीन पक्ष्योपम उत्कृष्ट भवस्थिति है । तथा इन सबकी अपन्य भवस्थिति अन्तर्मुहूर्त है । यह भवस्थिति है ।

कायस्थिति निम्न प्रकार है—पृथिवीकाय, जलकाय, अग्निकाय और वायुकायिक जीवों की असंख्यात लोकों के समस्त प्रमाण, वनस्पतिकायिक जीवों की अनन्त कालप्रमाण, विकृतेन्द्रियों की संख्यात हजार वर्ष प्रमाण तथा पंचेन्द्रियों की पूर्वकोटि पृथक्त्व से अधिक तीन पक्ष्योपम उत्कृष्ट कायस्थिति है । तथा इन सबकी अपन्य कायस्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है ॥ ३८-३९ ॥

जाना है। कहीं कहीं बहुत इस अर्थ में भी पृथक्त्व राज्ञेय जाना है।

तिर्यचों के अनेक भेद हैं इसलिये उनकी भवस्थिति और कायस्थिति भिन्न भिन्न प्रकृत होती है जो निम्न प्रकार है—

तिर्यचों में पृथिवीकायिकों की उत्कृष्ट भवस्थिति बाईस हजार वर्ष, जलकायिकों की सात हजार वर्ष, अग्निकायिकों की तीन दिनरात, वायुकायिकों की तीन हजार वर्ष, वनस्पति कायिकों की इस हजार वर्ष द्वीन्द्रियों की चारह वर्ष, त्रीन्द्रियों की उनचालीस दिनरात, चतुरिन्द्रियों की छह महीना, पंचेन्द्रियों में मछली आदि जलचरों की पूर्वकोटि प्रमाण, गोघा य नकुल आदि परिसरों की नौ पूर्वांग, सर्पों की ब्यालीस हजार वर्ष, पक्षियों की यहतर हजार वर्ष और चतुष्पदों आदि की तीन पल्लोपम उत्कृष्ट भवस्थिति है। तथा इन सबकी अधन्य भवस्थिति अन्तर्मुहूर्त है। यह भवस्थिति है।

कायस्थिति निम्न प्रकार है—पृथिवीकाय, जलकाय, अग्निकाय और वायुकायिक जीवों की असंख्यात लोकों के समय प्रमाण, वनस्पतिकायिक जीवों की अनन्त कालप्रमाण, त्रिकलेन्द्रियों की संख्यात हजार वर्ष प्रमाण तथा पंचेन्द्रियों की पूर्वकोटि पृथक्त्व से अधिक तीन पल्लोपम उत्कृष्ट कायस्थिति है। तथा इन सबकी अधन्य कायस्थिति अन्तर्मुहूर्त प्रमाण है ॥ १८-१९ ॥

प्रथम दो निकायों में इन्द्रों की संख्या का नियम—

पूर्वयोर्द्वीन्द्राः ॥ ६ ॥

प्रथम दो निकायों में दो दो इन्द्र हैं ।

भवनवासी के दस प्रकार के देवों में और व्यन्तर के आठ प्रकार के देवों में दो-दो इन्द्र होते हैं। यथा—असुरकुमारों के चमर और वैरोचन ये दो इन्द्र हैं। इसी प्रकार नागकुमारों के धरणि और मृगानन्द, विद्युत्कुमारों के हगिसिंह और हरिकान्त, सुपर्णकुमारों के वेणुदेव और वेणुधारी, अग्निकुमारों के अग्निशिख और अग्निमाणव, वातकुमारों के वेतस्य और प्रमथून, स्तनितकुमारों के सुधोप और महाधोप, वरुणकुमारों के जलकान्त और जलधम, द्वीपकुमारों के पूर्ण और वशिष्ठ तथा दिक्कुमारों के अभितमति और अभितयादन ये दो-दो इन्द्र हैं। व्यन्तरों में निन्नरों के किन्नर और किम्पुरुष, किम्पुरुषों के मत्स्य और महापुरुष, महोरगों के अतिहाय और महाकाय, गन्धर्वों के गीतरति और गीतवरा, यक्षों के पूर्णभद्र और मणिभद्र, राक्षसों के मोम और महामीम, भूतों के प्रतिरूप और अप्रतिरूप तथा पिशाचों के काज और महाकाज ये दो दो इन्द्र हैं।

भवनवासी और व्यन्तर इन दो निकायों में दो दो इन्द्र बतलाने से शेष दो निकायों में दो-दो इन्द्रों का अभाव सूचित होता है। ज्योतिषियों में एक चन्द्र ही इन्द्र माना गया है। किन्तु चन्द्र असंख्यात हैं इसलिये ज्योतिषियों में इतने ही इन्द्र हुए। तथापि जाति की अपेक्षा ज्योतिषियों में एक इन्द्र गिना जाता है। वैमानिक निकाय के कल्पोपपन्न भेद में दो इन्द्र माना जाता है। यद्यपि चार संज्ञक हैं तथापि इनमें इन्द्र चार ही हैं क्योंकि प्रारम्भ के चार कलों में चार इन्द्र हैं। इसी प्रकार अन्त के चार कलों में भी चार इन्द्र हैं। किन्तु मध्य के आठ कलों में कुल चार ही इन्द्र हैं, इन इन्द्रों के नाम कल के अनुसार हैं। उहाँ के कलों में एक इन्द्र है वहाँ प्रथम-प्रथम कल के अनुसार इन्द्र का नाम

और महस्त्रार कल्प के देव और देवियों मंगीन आदि के सन्तने मात्र से परमसुख की प्राप्ति होते हैं। तथा आनत, प्राणत, आरण और अप्युत कल्प के देव तथा देवियों एक दूसरे के स्मरण मात्र से परमसुख की प्राप्ति होते हैं। यद्यपि देवियों दूसरे कल्प तक ही उत्पन्न होती हैं पर नियोगवश ये ऊपर के कल्पों में पहुँच जाती हैं। तथा सोलहवें कल्प से ऊपर जितने भी कल्पातन्त देव हैं वे सब विषय सुख की कामना से रहित होते हैं। उनके चित्त में कभी भी स्त्री विषयक अभिप्राय उत्पन्न नहीं होती।

शंका—स्त्री पुरुष भेद तो तीसरे आदि कल्पों में भी है फिर उनके नीचे के देवों के समान विषय सुख क्यों नहीं होता ?

समाधान—यह क्षेत्रज्ञन्य विशेषता है। कर्म का विपाक इन्द्र, क्षेत्र आदि के अनुसार होता है ऐसा नियम है।

शंका—देवियों की उत्पत्ति तो दूसरे कल्प तक ही पाई जाती है इसलिये इनके तो विषय सुख भोगने की प्रवृत्ति दूसरे कल्प तक के देवों के समान पाई जाती चाहिये ?

समाधान—‘नियोग के अनुसार देवियों के भाव होते हैं’ इस नियम के अनुसार जो जिस कल्प की नियोगनी होती है उनके भाव भी वही प्रकार के होते हैं। यही सबब है कि तीसरे आदि कल्प की देवियों के विषय सुख की दृष्टि जहाँ जिस प्रकार से विषय सुख के भोग का निर्देश किया है वदनुसार हो जाती है।

शंका—कल्पातीत देवों के प्रवीचार का कारण पुरुष वेद का वर्ध रहते हुए भी इसका अभिभाव क्यों बतलाया ?

समाधान—वेद का मुख्य कार्य प्रवीचार नहीं है। प्रवीचार के अनेक कारण हैं। वे सब वहाँ नहीं पाये जाते, इसलिये वहाँ प्रवीचार का निषेध किया है ॥ ७-९ ॥

भवनवासी और व्यन्तरी के भेदों का वर्णन

भवनवासिनोऽसुरनागविद्युत्सुपर्णाग्निवातस्तनितोदधिद्वीप-
दिक्कुमाराः ॥ १० ॥

व्यन्तराः किन्नरकिम्पुरुषमहोरगगन्धर्वयक्षराक्षसभूतपिशा-
चाः ॥ ११ ॥

असुरकुमार, नागकुमार, विद्युत्कुमार, सुपर्णकुमार, अग्निकुमार, वातकुमार, स्तनितकुमार, उदधिकुमार, द्वीपकुमार और दिक्कुमार ये दस प्रकार के भवनवासी हैं।

किन्नर, किम्पुरुष, महोरग, गन्धर्व, यक्ष, राक्षस, भूत और पिशाच ये अठारह प्रकार के व्यन्तर हैं।

असुरकुमार आदि देव अधिकतर भवनों में निवास करते हैं इस-
लिये भवनवासी कहलाते हैं। इनमें से असुरकुमारों के भवन रत्नप्रभा
भूमि के पट्टबहुल भाग में हैं और शेष नौ प्रकार के
भवनवासियों के भेद भवनवासियों के भवन पर पृथिवी भाग के ऊपर
और नीचे एक एक हजार योजन पृथिवी छोड़कर मध्य में हैं। इन
सब भवनवासियों को कुमार के समान वेशभूषा, मोड़ा, आनन्द
विनोद भाता है इसलिये ये कुमार कहलाते हैं। इन दसों प्रकार के
भवनवासियों के मुकुटों में अलग अलग बिह रहते हैं जिससे उनकी
अलग अलग जाति जानी जाती है। यथा—असुरकुमारों के मुकुट में
वृषागर्जि का, नागकुमारों के मुकुटों में सर्प का, विद्युत्कुमारों के मुकुटों
में वर्षमानक का, सुरङ्गकुमारों के मुकुटों में गरुड़ का, अग्निकुमारों के
मुकुटों में कलरा का, वातकुमारों के मुकुटों में अश्व का, स्तनितकुमारों
के मुकुटों में वज्र का, उदधिकुमारों के मुकुटों में मकर का, द्वीपकुमारों
के मुकुटों में गज का तथा दिक्कुमारों के मुकुटों में सिंह का दिह

इस प्रकार सूर्यो के विमान समानज मूमाग से, चन्द्र ही योजन से ऊँचाई पर है। फिर आसी योजन ऊपर जाकर चन्द्र के विमान है। फिर चार योजन ऊपर जाकर नक्षत्रों के विमान है। वहाँ से चार योजन ऊपर जाकर भुव के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर शुक् के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर द्युर्मति के विमान है। वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर मङ्गल के विमान है और वहाँ से तीन योजन ऊपर जाकर रत्नेश्वर के विमान है। रत्नेश्वर के विमान सबके अन्त में है ॥ १२ ॥

मनुष्य मानुषोत्तर पर्वत के भीतर पाये जाते हैं। मानुषोत्तर पर्वत के एक ओर से लेकर दूसरी ओर तक कुछ विस्तार पैताबीस का योजन है। मनुष्य इसी क्षेत्र में पाये जाते हैं इसलिये यह मनुष्य लोक कहलाता है। इस लोक में ब्योतिष्क सदा भ्रमण किया करते हैं। इस भ्रमण में वे चारों ओर होता है। वेद के चारों ओर ग्याह ही इक्कीस योजन तक ब्योतिष्क मण्डल नहीं है। इसके आगे यह आकाश में सबत्र बिखरा हुआ है। जम्बूद्वीप में दो सूर्य और दो चन्द्र हैं। एक सूर्य जम्बूद्वीप की पूरी प्रदक्षिणा दो दिन रात में करता है। इस प्रकार क्षेत्र जम्बूद्वीप में १८० योजन और कषण समुद्र में ३१०१ योजन माना गया है। सूर्य के घूमने की कुछ गलियाँ १८४ है। इनमें यह क्षेत्र

॥ वर्तमान काल में वायव्यात्म विद्वानों के मतानुसार पृथिवी पृथ्वी पुर और सूर्य स्थिर माना जाता है। किन्तु यह अन्तिम निर्णय नहीं है। टोल्मी को ईसा से पूर्व हुआ है उसकी दृष्टि से पृथिवी स्थिर है और सूर्य घूमता है। प्रसिद्ध वैज्ञानिक आइन्स्टाइन के सापेक्षवाद के सिद्धान्त के परस्पर परस्पर बिल्कुल निराधार माना जाता था। किन्तु अब बहुत से वैज्ञानिकों का मत है कि सूर्य के चारों ओर पृथिवी की गति केवल गणित की जरूरत की दृष्टि से ही मानी जाती है।

विभजित हो जाता है। एक गली से दूसरी गली में २ योजन का अन्तर माना गया है। इसमें सूर्य दिग्घ के प्रमाण को मिला देने पर यह २१६ योजन होता है। इतना च्दयान्तर है। मण्डलान्तर दो योजन का ही है। चन्द्र को पूरी प्रदक्षिणा करने में दो दिन रात से कुछ अधिक समय लगता है। चन्द्रोदय में न्यूनाधिकता इसी से आती है। लवण समुद्र में चार सूर्य, चार चन्द्र; घातकीखण्ड में बारह सूर्य, बारह चन्द्र; कालोद में ब्यालीस सूर्य, ब्यालीस चन्द्र और पुष्करार्ध में बहत्तर

सूर्य, बहत्तर चन्द्र हैं। इस प्रकार ढाई द्वीप में एक चार ज्योतिष

सौ दत्तोत्त सूर्य और एक सौ दत्तोत्त चन्द्र हैं। इन दोनों में चन्द्र इन्द्र और सूर्य प्रतोन्द्र है। एक एक चन्द्र का परिवार अष्टाईस नक्षत्र, अठासी ग्रह और छयासठ हजार नौ सौ पचहत्तर छोटा-बोटा तारे हैं। इन ज्योतिषों का गननत्वभाव है तो भी आभियोग्य देश सूर्य आदि के विमानों को निरन्तर टोपा करते हैं। ये देश सिंह गज, बैल और घोड़े का आकार धारण किये रहते हैं। सिंहकार देवों का मुख पूर्व दिशा की ओर रहता है तथा गजाकार देवों का मुख दक्षिण दिशा की ओर, वृषभाकार देवों का मुख पश्चिम दिशा की ओर और अश्वकार देवों का मुख उत्तर दिशा की ओर रहता है ॥ १३ ॥

यह दिन रात का भेद गतिवाले ज्योतिषों के निमित्त से होता हुआ स्पष्ट प्रतीत होता है। सूर्योदय से लेकर उत्तरे अस्त होने तक के

काल विभाग का
कारण

काल को दिन और सूर्यास्त से लेकर च्दय होने तक के काल को रात्रि कहते हैं। इसी प्रकार रात्रि में

कृन्त पक्ष और शुक्ल पक्ष यह विभाग चन्द्र के ऊपर अवलम्बित है। यतः यह ज्योतिष मण्डल ढाई द्वीप के अन्दर ही गननशील है अतः इस प्रकार का स्पष्ट विभाग यहीं पर देखने को मिलता है ढाई द्वीप के बाहर नहीं। पर इसका यह मतलब नहीं कि बस्तुओं का परिवर्तन इस काल विभाग के ऊपर अवलम्बित है। बल्कि

बदलती अपने स्वभाव से है किन्तु उसके बदल का साधारण निमित्त कारण काल द्रव्य है। यहाँ तो कालविभाग अर्थात् व्यावहारिक काल के आधारभूत पदार्थ के निर्देश करने का प्रयोजन रहा है। जैसा कि ऊपर बतलाया गया है इस व्यावहारिक काल विभाग का मुख्य साधन सूर्य की गति है। यह स्थूल काल विभाग इसी पर अवलम्बित है। इसलिये इससे स्थूल काल का ज्ञान हो जाता है समय आदि सूक्ष्म काल का नहीं, क्योंकि समय का प्रमाण वस्तु की एक पर्याय का अन्तर्धान काल है। उसके बदल जाने पर दूसरा समय चालू हो जाता है। इस प्रकार 'वस्तु की जितनी पर्याय बताने समय' यह नियम फलित होता है। ऐसे असंख्यात समयों की एक आवली होती है और असंख्यात आवलियों का एक मुहूर्त। यहाँ पर्यायों का विभाग करके और उनकी क्रमिकता के आधार पर उससे व्यवहार काल फलित किया जाकर उसका मेल सूर्य गति से निष्पन्न हुए काल विभाग से बिठवाया गया है। इस प्रकार यह काल मुहूर्त, दिन-रात, पक्ष, मास, ऋतु, अयन, वर्ष और युग आदि अनेक प्रकार का है। सोल मुहूर्त का एक दिन रात है। पन्द्रह दिन रात का एक पक्ष है। दो पक्ष का एक मास, दो मास की एक ऋतु, तीन ऋतुओं का एक अयन, दो अयन का एक वर्ष और पाँच वर्ष का एक युग होता है। यह सप्त विभाग सूर्य के काल और उदय पर अवलम्बित है। इसलिये प्रस्तुत सूत्र में काल विभाग का कारण गमन करनेवाले ज्योतिष्क मण्डल की बतलाया है ॥ १४ ॥

जैसा कि पहले बतलाया है दार्द द्वीप के बाहर ज्योतिष्क मण्डल सदा अवस्थित रहता है। इससे जैसा दिन रात का भेद दार्द द्वीप

देखा जाता है ऐसा भेद दार्द द्वीप के बाहर नहीं दिखता है। यहाँ जितम प्रदेश में सूर्य का प्रकाश पड़ता है वहाँ वह सदा ही एक सा बना रहता और वहाँ नहीं पहुँचता है वहाँ सूर्य के प्रकाश का अभाव बना रहता

• नियम ज्योतिष्क
मण्डल

है। टार्ड द्वीप के बाहर पश्चिम हजार योजन जाने पर उद्योतिष्ठ मण्डप की प्रथम पंक्ति मिलती है। इसके बाद एक-एक लाख योजन जाने पर इसका मद्भाग पाया जाता है। स्वयंभूरनर समुद्र के अन्त तक यही क्रम चला गया है। पुष्करवर के पूर्वार्ष में उद्योतिष्ठी विमानों की जितनी संख्या है उत्तरार्ध में यह उतनी ही पाई जाती है। आगे पुष्कर-वर समुद्र में इनकी संख्या इनसे चौगुनी है और आगे प्रत्येक द्वीप समुद्र में दूनी-दूनी होती गई है।

किन्तु इसका यह मतलब नहीं कि टार्ड द्वीप में जितने तारे हैं वे सब घर ही हैं। जम्बुद्वीप में ऐसे ३६ तारे हैं जो महा स्थिर रहते हैं। आगे के लवण समुद्र आदि दो समुद्रों में ५ घातकीरण्ड और पुष्करार्ध में इनकी संख्या जुदी-जुदी है।

वैमानिकों के भेद और उनका वर्णन—

वैमानिकाः ॥ १६ ॥

कन्योपपन्नाः कल्पातीताश्च ॥ १७ ॥

उपर्युपरि ॥ १८ ॥

सौधमैशानसानत्कुमारमाहेन्द्रब्रह्मन्नक्षोत्तरलान्तवकापिष्ठशुक-
महाशुकशतारसहस्रारैश्वानतप्राणतयोरारण्यान्धुतयोर्नवसु ग्रंथेय-
केषु विजयवैजयन्तजयन्तापराजितेषु सर्वार्थसिद्धौ च ॥ १९ ॥

चौधे निरुपय के देव वैमानिक हैं।

वे कन्योपपन्न और कल्पातीत ये दो प्रकार के हैं।

जो ऊपर-ऊपर रहते हैं।

सौधमैशान, सानत्कुमार-माहेन्द्र, ब्रह्म-ब्रह्मोत्तर, लान्तव-कापिष्ठ,
शुक-महाशुक, शतार-सहस्रार, श्वानत-प्राणत, आरण्य-अन्धुत, नौ ग्रंथे-

• श्वेतान्तर पाठ 'सर्वार्थसिद्धे च' ऐसा है।

वक्र, विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराधित और सर्वोपविद्धि में इनका निवास है।

तीन निकाय के देवों की सामान्य और विशेष संख्या बताये। अब प्रकरण चतुर्थ निकाय का है। इसकी सामान्य संख्या वैमानिक है। वैमानिक यह संख्या गौडिक है, क्योंकि केवल चतुर्थ निकाय के देव ही विमानों में नहीं रहते, ब्योतिष्क देव भी विमानों में रहते हैं पर हृदि से यह संख्या चतुर्थ निकाय के देवों की ही प्राप्त है ॥ १६ ॥

इनके कल्पोपपन्न और कल्पातीत ये दो भेद हैं। इन्हें चारों प्रकार के भेदों की कल्पना जहाँ सम्भव है वे कल्प कहलाते हैं। यद्यपि यह कल्पना भवनत्रिकों में भी सम्भव है पर वहाँ वैमानिक व उनके कल्पातीत भेद सम्भव न होने से वैमानिकों में ही यह रुद्ध है। जो कल्पों में रहते हैं वे कल्पोपपन्न कहलाते हैं और जो कल्पों के ऊपर रहते हैं वे कल्पातीत कहलाते हैं। ये दोनों प्रकार के वैमानिक न तो एक जगह हैं और न विरले हैं बल्कि ऊपर-ऊपर अवस्थित हैं ॥ १७-१८ ॥

जिन कल्पों में बारह प्रकार के कल्पोपपन्न रहते हैं वे कल्प स्रष्टा हैं। इनमें से सौधर्म कल्प मेघ पर्वत के ऊपर अवस्थित है। यह दक्षिण दिशा में फैला हुआ है। इस कल्प के अग्रे विमान और मेघ पर्वत की वृक्षिका में एक वासक। अन्तर है। इसके समान आकारा प्रदेश में उत्तर की ओर ऐशान कल्प है। सौधर्म कल्प के ठीक ऊपर सानत्कुमार कल्प है और ऐशान कल्प के ठीक ऊपर सानत्कुमार की समभेणी में माहेन्द्र कल्प है। इसी प्रकार आगे के दो-दो कल्पों का जोड़ा समभेष्टि में ऊपर-ऊपर अवस्थित है। इनमें से पाँचवाँ साठवाँ, नौवाँ, ग्यारहवाँ, तेरहवाँ और पन्द्रहवाँ कल्प दक्षिण दिशा में अवस्थित है और अठारवाँ, दसवाँ, बारहवाँ चौदहवाँ तथा सोलहवाँ कल्प उत्तर दिशा

४.२०.-२१] वैमानिक देवों में अधिकता व हीनता का निर्देश १८१

में अवस्थित है। इन सोलह कल्पों के ऊपर क्रम से ऊपर-ऊपर नौ प्रवेयक हैं। ये पुरुषाकार लोक के प्रोवा स्थानीय होने से प्रवेयक कहलाते हैं। इनके ऊपर नौ अनुदिश हैं। यद्यपि इनका वल्लेख सूत्र में नहीं है किन्तु 'नवसु प्रवेयकषु' इसमें 'नवसु' पद को अमनसित रखने से यह ध्वनित होता है। इनके ऊपर विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वार्यसिद्धि ये पाँच अनुत्तर विमान हैं। इनमें से अच्युत कल्प तक के देव कल्पोपपन्न कहलाते हैं और इनके ऊपर सभी देव कल्पातीत कहलाते हैं। कल्पोपपन्नों में इन्द्रादिक की कल्पना है इसलिये भी ये कल्पोपपन्न कहलाते हैं किन्तु कल्पातीतों में इन्द्रादिक की कल्पना नहीं है वे सब एक समान होने से अहमिन्द्र कहे जाते हैं। इनमें से कल्पोपपन्न देवों का निमित्त विशेष से तीसरे नरक तक जाना-घाना सम्भव है परन्तु कल्पातीत अपने म्यान को छोड़कर अन्यत्र नहीं जाने हैं ॥ १९ ॥

वैमानिक देवों में जिन विषयों की उत्तरोत्तर अधिकता व हीनता है उनका निर्देश—

स्थितिप्रभावसुखद्युतिलेखाविशुद्धीन्द्रियावधिविषयतोऽधिकाः

॥ २० ॥

गतिशरीरपरिमह्यभिमानतो होनाः ॥ २१ ॥

स्थिति, प्रभाव, सुख, द्युति, लेखाविशुद्धि, इन्द्रिय विषय और अवधिविषय की अपेक्षा ऊपर के देव अधिक हैं।

गति, शरीर, परिमह्य और अभिमान की अपेक्षा ऊपर-ऊपर के देव हीन हैं।

यद्यपि देवायु और देवगति नाम ब्रह्म के दृश्य से सभी वैमानिक देव देव हैं पर इनमें बहुत-सी बातों में हीनाधिकता पाई जाती है।

उन सबके रहने के स्थान अलग-अलग हैं यह पहले ही बतला चुके हैं यह भी उनके भेद का कारण है । इसके अतिरिक्त कुछ और बातें भी हैं जो उनमें हीनाधिक रूप में पाई जाती हैं । उनमें से पहले जिन बातों में नीचे-नीचे के देवों से ऊपर-ऊपर के देव अधिक होते हैं उनका निर्देश करते हैं ।

नीचे-नीचे के देवों से ऊपर-ऊपर के देवों की स्थिति अधिक-अधिक होती है यह बात इसी अध्याय के कवीसर्ग १ श्लो ११ में सूत्र से लेकर कवीसर्ग सूत्र तक बतलाई है ।

शान देने और बचकार करने का शक्ति प्रभाव है जो ऊपर-ऊपर के देवों में अधिक-अधिक पाया जाता है । यद्यपि यह बात ऐसी है तो भी ऊपर-ऊपर अधिमान कम होने से वे ब्रह्मा उपयोग करते हैं ।

इन्द्रियों के द्वारा उनके विषयों का अनुभव करना सुख है । यद्यपि ऊपर-ऊपर के देवों का नदी, पर्वत आदिकी भाँति १ श्लो १२ में विशार करना कमती-कमती होता जाता है ।

देवियों की संख्या ब्रह्मिण्ड भी कमती-कमती होता जाता है तो भी कनकी सुख की मात्रा कमोत्तम अधिक अधिक होती है ।

शरीर, ब्रह्म और आभरण आदि की छोटा छुट्टा ४ श्लो १३ देवों का शरीर छोटा होना जाता है, ब्रह्म और आभरण भी कम कम होते जाते हैं पर इन सबकी ५ श्लो १४ क्षिति कमोत्तम अधिक अधिक होती जाती है ।

किम देव के जीवन भी क्षेप्य है यह आगने ब्राह्मणे मूल में बतलाया है । हमने स्पष्ट हो जाता है कि ऊपर ऊपर ६ श्लो १५ के देवों की क्षेप्य निमित्त होती जाती है । इसी प्रकार

समान विस्वाकाओं में भी नीचे के देवों से ऊपर के देवों की क्षेप्य विपुल होती है ।

एक भवावतारी होते हैं; अर्थात् वे वहाँ से व्युत्पन्न होकर मनुष्य होते हैं और उसी भव से मोक्ष चले जाते हैं।

शंका—सूत्र में द्विचरमत्वा किसकी अपेक्षा से दी है ?

समाधान—मनुष्य भव की अपेक्षा से। अर्थात् विजयादिक से अधिक से अधिक दो बार मनुष्य होकर जीव मोक्ष हो जाता है इसका तात्पर्य है।

शंका—कोई-कोई विजयादिक के देण मनुष्य होते हैं। अन्तर सौधर्म और पेशान कल्प में देण होते हैं। अनन्तर मनुष्य होते हैं फिर विजयादिक में देण होते हैं और अन्त में वहाँ से व्युत्पन्न मनुष्य होते हैं तब कहीं मोक्ष जाते हैं। इस प्रकार इसे विधि विचार करने पर मनुष्य के तीन भव हो जाते हैं, इसलिये मनुष्य की अपेक्षा द्विचरमपना नहीं ठहरता ?

समाधान—तब भी विजयादिक से तो दो बार ही मनुष्य जन्म लेना पड़ता है, इसलिये पूर्वोक्त कथन बन जाता है। ऐसा जीव कभी मध्य में एक बार अन्य कल्प में हो आया है पर सूत्रकार ने उसकी विषयता नहीं की है। उनको एष्टि यही बतलाने की रही कि विजयादिक से अधिक से अधिक कितनी बार मनुष्य होकर मोक्ष जाता है।

शंका—तो प्रवेयक तक के देवों के लिये भी मोक्ष जाने का नियम है ?

समाधान—तो प्रवेयक तक अभ्यन्त जीव भी पैदा होते हैं इसलिये वहाँ तक के देवों के लिये मोक्ष जाने की कोई विधि नहीं है ॥ २६ ॥

तिर्यगो वा स्वरूप—

औपपादिकमनुष्येभ्य शेषास्त्रियग्योनय ॥ २७ ॥

एक सागरोपम की होती है। इसी प्रकार शेष नौ भेदों के स्थिति दिशा के इन्द्रों की तीन पत्य आदि स्थिति जान लेना चाहिये। किन्तु इसी स्थिति को साधिक कर देने पर वह उत्तर दिशा के इन्द्रों की हो जातो है इतना यहाँ विशेष जानना चाहिये। इन अमृतकुमार आदि के शेष सामानिक आदि भेदों की स्थिति लोकानुयोग के प्रयोग से जान लेना चाहिये। सूत्र में ऐसे भेद की विवक्षा न करके स्थिति छोड़ी गई है। फिर भी वह किसके प्राप्त होती है यह व्याख्यान विशेष से ही जाना जाता है। २८।

वैमानिकों की उत्कृष्ट स्थिति—

सौधर्मशानयोः सागरोपमे अधिके । २९ ।

सानत्कुमारमाहेन्द्रयोः सप्त । ३० ।

त्रिसप्तनवैकादशत्रयोदशपञ्चदशभिरधिकानि तु । ३१ ।

आरणाञ्च्युतादूर्ध्वमेकैकेन नवसु प्रैवेयकेषु विजयादिषु सार्धसिद्धौ च । ३२ ।

सौधर्म और शान में कुछ अधिक दो सागरोपम स्थिति है।

सानत्कुमार माहेन्द्र में कुछ अधिक सात सागरोपम स्थिति है।

प्रश्न-उत्तर युगल से लेकर प्रत्येक युगल में क्रम से साधिक तीन से अधिक सात सागरोपम, साधिक सात से अधिक सात सागरोपम, साधिक नौ से अधिक सात सागरोपम, साधिक ग्यारह से अधिक सात सागरोपम, तेरह से अधिक सात सागरोपम और पन्द्रह से अधिक सात सागरोपम प्रमाण स्थिति है।

आरणाञ्च्युत के ऊपर नौ प्रैवेयक में से प्रत्येक में, नौ अनुराग में, चार विजयादिक में एक एक सागरोपम अधिक स्थिति है और सर्वायमिद्धि में पूरे तैत्तिरीय सागरोपम प्रमाण स्थिति है।

वैमानिकों की आगे ३३ और ३४ वे सूत्र में अपन्य स्थिति ४४

इस प्रकार सातवें कल्पयुगल में बीस सागरोपम और आठवें कल्प युगल में पाईस सागरोपम प्रमाण उत्कृष्ट स्थिति होती है। इसके आगे जो प्रदेयकों में से प्रत्येक में एक-एक सागरोपम स्थिति बाध अग्निम प्रदेयक में इकतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति प्राप्त होती है। तथा जो अनुदिशों में बत्तीस सागरोपम और चार अनुत्तरों में तेतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति होती है। मर्धार्यसिद्धि में पूरी तेतीस सागरोपम उत्कृष्ट स्थिति है। ३१-३२।

वैमानिकों की जघन्य स्थिति—

अपग पन्योपममधिकम् । ३३ ।

पततः पततः पुरा पूर्वोन्नतता । ३४ ।

प्रथम कल्पयुगल में जघन्य स्थिति सात्विक एक पन्योपम की है। तथा पूर्व पूर्व को उत्कृष्ट स्थिति अनन्तर-अनन्तर की जघन्य स्थिति है।

प्रस्तुत दो गृहों में दो बातें बतलाई गई हैं। प्रथम यह कि प्रथम कल्पयुगल में जघन्य स्थिति सात्विक एक पन्योपम है और दूसरी यह कि पतते पतते का उत्कृष्ट स्थिति इसके आगे आगे की जघन्य स्थिति है। इसका यह अतिशाय है कि प्रथम कल्पयुगल की उत्कृष्ट स्थिति दूसरे कल्पयुगल में जघन्य स्थिति है। तथा दूसरे कल्पयुगल की उत्कृष्ट स्थिति तीसरे कल्पयुगल में जघन्य स्थिति है। इसी प्रकार चार अनुत्तर विमानों तक समझना चाहिये। अर्थात् जो अनुदिश विमानों की उत्कृष्ट स्थिति विजयवर्धन चार अनुत्तर विमानों की जघन्य स्थिति है। मर्धार्यसिद्धि में जघन्य और उत्कृष्ट स्थिति का भेद हो रहा है इसलिए हमका जघन्य की उत्कृष्ट स्थिति कहा बनलाई

३३। सूत्र में यह है। ३३। ३४। पततः पततः पुरा पूर्वोन्नतता ३४। जघन्य की उत्कृष्ट स्थिति कहा बनलाई

कराने के लिये अलग से सूत्र रचा है। पहली भूमि में नारकों की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण है। ३५-३६।

भवनवासियों की जघन्य स्थिति—

भयनेषु च । ३७ ।

उसी प्रकार भवनवासियों की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण है।

भवनवासियों के प्रत्येक अवान्तर भेद की उत्कृष्ट स्थिति अष्टादश सूत्र में बताई आये है किन्तु उनकी जघन्य स्थिति बनलाना ऐसा था जो इस सूत्र द्वारा बनलाई गई है। यह दस हजार वर्ष प्रमाण जघन्य स्थिति भवनवासियों के सब अवान्तर भेदों की है यह इस सूत्र का तात्पर्य है ॥ ३७ ॥

व्यन्तरी की स्थिति—

व्यन्तरीणां च । ३८ ।

पद्म पद्मोपमधिकम् । ३८ ।

तथा व्यन्तरी की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष है।

और उत्कृष्ट स्थिति माथिक पद्मोपम प्रमाण है।

सब प्रकार के व्यन्तरी की जघन्य स्थिति दस हजार वर्ष प्रमाण और उत्कृष्ट स्थिति माथिक पद्मोपम प्रमाण है यह प्रस्तुत सूत्रों का तात्पर्य है। ३८-३९।

ज्योतिष्का की स्थिति—

ज्योतिष्काणां च । ४० ।

नट्टकामोत्पम । ४० ।

इस प्रकार ज्योतिष्का की उत्कृष्ट स्थिति माथिक पद्मोपम प्रमाण है

पांचवां अध्याय

सात तत्त्वों में से जीव तत्त्व का निरूपण दूसरे अध्याय से लेकर चौथे अध्याय तक किया। अब इस अध्याय में अजीव तत्त्व का निरूपण करते हैं।

अजीवस्तिकायके भेद—

अजीवकाया धर्माधर्माकाशपुद्गलाः । १ ।

धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय ये चार अजीवकाय हैं।

अजीव शब्द जीव शब्द का निषेधपरक है, जो जीव नहीं है अजीव। इसका यह अभिप्राय है कि पहले उपयोग को जीव का लक्षण कहा है वह जिसमें नहीं पाया जाना वह अजीव है। इस प्रकार जीव के लक्षण का अध्ययन करने से अजीव का लक्षण अपने आप फलित हो जाता है, इसलिये सूत्रकार ने अजीव का लक्षण न कहकर सर्व प्रथम इसके भेद गिनाए हैं।

सूत्रकार ने अजीव शब्द के साथ काय शब्द भी जोड़ा है। इस शब्द से प्रदेशों का बहुत्व जाना जाता है। इसका यह मतलब है कि सूत्रकार ने वहाँ उन अजीव पदार्थों को गिनाया है जो शरीर के समान बहुप्रदेशी होते हैं। अजीवों में ऐसे मूल पदार्थ चार हैं—धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय और पुद्गलास्तिकाय। अस्तिकाय का मतलब है बहुप्रदेशी भावात्मक पदार्थ। धर्मादिक वे चारों द्रव्य एक प्रदेशरूप न होकर प्रदेशों के प्रत्यय रूप हैं इसलिये तो कायवाले हैं और भावरूप हैं इसलिये अस्ति पदवाच्य हैं। इसीसे वे अस्तिकाय कहलाते हैं। यद्यपि पुद्गल द्रव्य मूलतः एक प्रदेशरूप है

अनुमानान के समय वैज्ञानिकों का ध्यान इस प्रकार के त्रुटियों की माध्यम को ओर गया था और उन्होंने कम समय ईश्वर में पौद्गलिक गुणों की कल्पना की थी। ईश्वर में पौद्गलिक गुण आकार स्थापकत्व (solidity) आदि होते हैं इस सिद्धान्त के अनुसार यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रकाश तरंगों को विभिन्न दिशाओं में होनेवाली गति पर ईश्वर और पृथिवी को सापेक्ष गति। (relative motion) के कारण प्रभाव पड़ना चाहिये। किन्तु माइकेल्सन मोर्ले के प्रयोग से यह स्पष्ट है कि प्रकाश तरंगों की गति पर इस प्रकार का कोई प्रभाव लक्षित नहीं होता। इससे स्पष्ट है कि ईश्वर पौद्गलिक नहीं है।

प्रोफेसर एडिंघटन ने 'नेचर ऑफ फिजिकल वर्ल्ड' पुस्तक में लिखा है कि 'आयकल यह सर्वसम्मत है कि ईश्वर किसी भी प्रकार की प्रकृति (matter) नहीं है। तथा प्रकृति से भिन्न होने के कारण उसके गुण भी मिलकुल विभिन्न होने चाहिये। मात्रा (mass) और आकारस्थापकत्व (rigidity) जैसे गुण भी उसमें नहीं होने चाहिये।' प्रोफेसर मैक्सवेल ने 'रेस्टलेस यूनिवर्स' पुस्तक में पृष्ठ ११५ पर लिखा है कि 'माइकेल्सन मोर्ले-प्रयोग और सापेक्षवाद के सिद्धान्त से यह स्पष्ट है कि ईश्वर साधारण पार्थिव वस्तुओं से भिन्न होना चाहिये।'।

क्षेत्र (field) का परिचय —

न्यूटन ने विश्व की स्थिरता का कारण गुरुत्वाकर्षण (gravitation) बताया था। इसके विषय में दो बातें थी। प्रथम तो यह कि न्यूटन ने इसे सक्रिय शक्ति (active force) माना था। किन्तु सापेक्षवाद सिद्धान्त के आविष्कर्ता अल्बर्ट आइन्स्टाइन ने यह सिद्ध कर दिया है कि गुरुत्वाकर्षण सक्रिय शक्ति नहीं है। दूसरी

आकारा अनन्त है या मर्याम है इस प्रश्न का वह इन शब्दों में उत्तर देता है कि आकार मर्याम है किन्तु उसका अन्त नहीं है। अंग्रेजी में इसी बात को 'फाइनाइट बट अनबाउन्डेड' (finite but unbounded) शब्दों द्वारा व्यक्त किया जाता है।

आइन्स्टाइन के मतानुसार आकार (space) की मर्यामता अपने रहनेवाली प्रकृति (matter) के निमित्त से है। प्रकृति (पदार्थ) के अभाव में आकार अनन्त है। १।

उक्त परिस्थितियों में द्रव्यत्व की स्वीकारता—

द्रव्याणि । २ ।

धर्मास्तिकाय आदि उक्त चारों द्रव्य हैं।

जो अपनी अपनी पर्यायों में द्रवण अर्थात् अन्वय को प्राप्त होता है वह द्रव्य कहलाता है। द्रव्य की द्रव्यता यही है कि वह अपने प्रिकाल में होनेवाली पर्यायों में व्याप कर रहे। इन धर्मास्तिकाय आदि में द्रव्य का यह लक्षण पाया जाता है इसलिये इन्हें प्रस्तुत सूत्र में द्रव्य रूप से स्वीकार किया गया है।

पदार्थ न तो केवल पर्याय रूप ही है और न केवल अनादिनिर्घट या नित्य ही है किन्तु यह परिवर्तनशील होकर भी अनादिनिर्घट है। पूर्व सूत्र में जो चार धर्मास्तिकाय आदि गिना आये हैं वे इस प्रकार के हैं यही इस सूत्र का आशय है।

वैरोधिक आदि ने द्रव्यत्व को पृथक् से सामान्य नामका पदार्थ माना है और उसके समवाय सम्बन्ध से पृथिवी आदि को द्रव्य स्वीकार किया है किन्तु द्रव्यत्व और पृथिवी आदि द्रव्यों की पृथक् पृथक् मिट्टि न होने से उनका ऐसा कथन करना युक्त प्रतीत नहीं होता। मांख्य पुरुष को तो कूटस्थ नित्य मानता है और प्रकृति को परिणामी नित्य। अब यदि पुरुष को कूटस्थ नित्य माना जाय तो

और भावमन का जीव द्रव्य में अन्तर्भाव होता है। तथापि आकारा से पृथक् नहीं है, क्योंकि सूर्य के उद्यार्थिक को अपने से आकारा में पूर्व-परिचय आदि दिशाओं का विमल किया जाता है। इसलिये वैज्ञानिक दर्शन में स्वीकार किये गये, सब द्रव्यों को जैन दर्शन में पृथक् रूप से स्वीकार नहीं किया है।

शंका—जिसमें रूप, रस, गन्ध और स्पर्श ये चारों पाये जाते हैं वह पृथिवी है। जिसमें रूप, रस और स्पर्श ये तीन पाये जाते हैं वह जल है। जिसमें रूप और स्पर्श पाया जाता है वह अग्नि है और जिसमें केवल रूप पाया जाता है वह वायु है। इस प्रकार ये स्वतन्त्र रूप से चार द्रव्य सिद्ध होते हैं। इन चारों को एक पुद्गल द्रव्य समझ मानना उचित नहीं है ?

समाधान—ये पृथिवी आदि जिन परमाणुओं से बने हैं उनके लार्ति एक है वह वर्तमान विज्ञान से भी सिद्ध है, इसलिये इन चारों को स्वतन्त्र-स्वतन्त्र द्रव्य मानना उचित नहीं है। उदाहरणार्थ—वायु को व अन्य वातियों (gases) को द्रव्य रूप में परिणत किया जा सकता है। तरल अवस्था में वायु का रंग हलका नीला होता है। अधिकांश वातियों के तरल रूप में घर्ष के साथ इनमें रस और गन्ध भी पाया जाता है। इसी प्रकार ताप के विषय में वैज्ञानिक प्रयोगों से यह सिद्ध हुआ है कि जब किसी वस्तु में म्यूहाण्डरेशन (molecular agitation) अधिक हो जाता है तब इसका ताप बढ़ जाता है और इसे गर्मी का अनुभव होने लगता है। यह एक प्रकाश की ऊर्जा है और वैज्ञानिक लोग ऊर्जा तथा प्रकृति (पुद्गल) को एक मानते हैं। इससे सिद्ध है कि वायु और अग्नि स्वतन्त्र-स्वतन्त्र द्रव्य न होकर पुद्गल का ही अवस्था विशेष है। इसी प्रकार इनमें स्वतन्त्र द्रव्य नहीं है ऐसा समझना चाहिये। वैज्ञानिक दृष्टिकोण से कर्टन matter, का नाम तरल और वातिय माना जाता है।

अपनी मंश्या का उत्सर्जन नहीं करते, यह वक्त कथन का तात्पर्य है। किन्तु इनमें धर्माभित्काय आदि चार द्रव्य ही अर्थात् हैं पुद्गल द्रव्य नहीं। यह तो रूपी है। इसलिये इसको अपेक्षा धर्माभित्काय आदि चार द्रव्यों में ही माधर्म्य पाया जाता है, पुद्गल द्रव्य का वह वैधर्म्य है। इसी प्रकार पुद्गलों में रहनेवाला स्फिक् इन धर्माभित्काय आदि द्रव्यों का वैधर्म्य है।

शब्द—नित्यत्व और अवस्थितत्व में क्या अन्तर है।

समाधान—अपने अपने विशेष और सामान्य स्वरूप में बदलने भो च्युत होना नित्यत्व है और द्रव्यों की त्रितनो मंश्या है उसे उत्सर्जन नहीं करना अर्थात् नये द्रव्य की उत्पत्ति न होकर द्रव्य त्रितने है करने कायम रहना अवस्थितत्व है। जैसे धर्म द्रव्य अपने गतिरुक्तात्मक सामान्य धर्म को कभी नहीं छोड़ता, इसलिए वह नित्य है। इसी प्रकार सभी द्रव्यों में नित्यत्व घटित कर लेना चाहिये। तथा मय द्रव्य छद्म है इस प्रकार छद्म रूप मंश्या का कोई भो द्रव्य त्याग नहीं करता इसलिए वे अवस्थित हैं। इसका आशय यह है कि वे अपने अपने स्वरूप में स्थिर रहने हुए भो अन्य वस्तु के स्वरूप को नहीं प्राप्त होते। जैसे अपने स्वरूप में स्थिर रहना हुआ भो धर्म द्रव्य कर्म भो अधर्मादि अन्य द्रव्यों के स्वरूप को नहीं प्राप्त होता। यही द्रव्यों को निम्न कहने में उनका शाश्वतत्व मूर्चन किया गया है और अवस्थित कहने में परस्पर का समीक्य मूर्चन किया गया है। अभिप्राय यह है कि धर्मादिक इन कायम रहने हुए भो उनमें अनेक प्रकार का परिवर्तन होता है, इसलिये अवस्थित वह के देने में यह ज्ञान होता है कि धर्म, धर्म, आकाश और काल ये न कभी मय होते हैं और न उपयोग रूप, इसी प्रकार जल कभी अपेक्षित नष्ट होता और पुद्गल कभी घटित तथा अन्य नष्ट होता वे नष्ट होत हैं वे नष्ट होत हैं।

भी उनका इन्द्रियों द्वारा ग्रहण नहीं होता । पर हममें रूप रसादिक की इन्द्रिय माद्यता समाप्त नहीं हो जाती है ॥ ५ ॥

धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और आकाशास्तिकाय ये तीन द्रव्य एक एक हैं । इसका यह अभिप्राय है कि यद्यपि क्षेत्र भेद और भाव भेद आदि की अपेक्षा ये असंख्यात और अनन्त हैं पर द्रव्यकी अपेक्षा एक एक ही हैं, जीवों और पुद्गलों की तरह अनेक नहीं ।

इसी प्रकार ये तीनों द्रव्य निष्क्रिय हैं । द्रव्य की वह प्रदेश पड़नात्मक पर्याय जो एक देश से दूसरे देश में प्राप्ति का हेतु हो किया कहलाती है । इस प्रकार की क्रिया में उक्त तीन द्रव्य रहित हैं इसलिए वे निष्क्रिय माने गये हैं । अर्थात् इन तीन द्रव्यों का देशान्तर में गमन गमन नहीं होता । इस प्रकार एक द्रव्यत्व और निष्क्रियत्व ये दोनों धर्म धर्मास्तिकाय आदि उक्त तीनों द्रव्यों का साधर्म्य है और जीवास्तिकाय तथा पुद्गलास्तिकाय इन दोनों द्रव्यों का वैधर्म्य है ।

शंका—पर्याय और क्रिया में क्या अन्तर है ?

समाधान—उत्पाद, व्यय और भौव्य ये पर्याय हैं और एक देशसे दूसरे देशको प्राप्त होने में जो दलन चलन होता है वह क्रिया है ।

उत्पाद, व्यय और भौव्यरूप अवस्थाएँ वृहत् द्रव्यों में होती हैं किन्तु क्रिया संसारो जीव और पुद्गल इन दो में ही होती है इसलिये इन दो द्रव्यों के सिवा शेष द्रव्योंकी निष्क्रिय कहा है ।

शंका—यदि धर्मास्तिकाय आदि द्रव्य स्वयं निष्क्रिय हैं तो वे अन्य क्रियायान् जीवादि द्रव्योंके गमनादि में कारण कैसे हो सकते हैं ।

समाधान—गमनादि में ये निमित्तमात्र हैं, इसलिए निष्क्रिय होने पर भी इन्हें अन्य द्रव्यों के गमनादि में कारण मान लेने में कोई आपत्ति नहीं है ॥ ६-७ ॥

उक्त द्रव्यों के प्रदेशों की संख्या का विचार—

असंख्येयाः प्रदेशा धर्माधर्मैकजीवानाम् ॥ ८ ॥

आकाशस्यानन्ताः ॥ ९ ॥

संख्येयासंख्येयाश्च पुद्गलानाम् ॥ १० ॥

नाशोः ॥ ११ ॥

धर्म, अधर्म और एक जीवके असंख्यात प्रदेश होते हैं ।

आकाश के अनन्त प्रदेश होते हैं ।

पुद्गल द्रव्यके संख्यात, असंख्यात और अनन्त प्रदेश होते हैं ।

अणुके प्रदेश नहीं होते ।

पहले धर्म आदि पाँचों द्रव्यों को कायवाला कह आये हैं और कायवालेका अर्थ है बहुप्रदेशी । परन्तु यहां उनके प्रदेशों की संख्या नहीं बतलाई गई है जिसका बतलाया जाना आवश्यक था, इसलिये प्रस्तुत सूत्रों द्वारा उनके प्रदेशोंकी संख्या बतलाई गई है ।

आकाश के जितने स्थान को एक अविभागी पुद्गल परमाणु रोकता है वह प्रदेश है । इसमें अनन्त पुद्गल परमाणुओं को बद्ध और अबद्ध दशा में अवकाश देने की योग्यता है । इस हिसाब से गणना करने पर धर्मास्तिकाय, अधर्मास्तिकाय और एक जीव द्रव्यके असंख्यात प्रदेश होते हैं । इन द्रव्यों के ये प्रदेश परम्पर में सम्यक् हैं । इन्हें पृथक् नहीं किया जा सकता । इसी प्रकार आकाशास्तिकाय के अनन्त प्रदेश होते हैं । लोकाकाश और अलोकाकाश ये आकाश के दो भेद हैं । जितने आकाश में धर्मादि नव द्रव्य विलोके जाते हैं वह लोकाकाश है और शेष अलोकाकाश । लोकाकाश अलोकाकाश के अत्यन्त मध्य में स्थित है और इसका आकार पूर्व पश्चिम दिशा में कटि पर दोनों हाथ रखे हुए और पैर फैला कर खड़े हुए पुरुष के समान है ।

इनमें से लोकाकारा के असंख्यात प्रदेश हैं। प्रस्तुत सूत्र में लोकाकारा और अलोकाकारा यह भेद न करके सामान्य आकारा के प्रदेश बनाने गये हैं जो कि अनन्त हैं ॥ ८-९ ॥

पुद्गल द्रव्य के प्रदेश इतर द्रव्यों के समान निश्चित नहीं है, क्योंकि मूल में पुद्गल द्रव्य परमाणुरूप है। किन्तु वन्ध के कारण ही पुद्गल सन्ध संख्यात प्रदेशों का होता है, कोई सन्ध असंख्य प्रदेशों का होता है, कोई सन्ध अनन्त प्रदेशों का और कोई सन्ध पान्थान्त्र्य प्रदेशों का होता है।

पुद्गल द्रव्य और इतर द्रव्यों में यही अन्तर है कि पुद्गल सन्धों के संख्यात, अगत्यात और अनन्त प्रदेश वन्ध के कारण होते हैं, इस लिये उनके प्रदेश उन सन्धों से अलग अलग हो सकते हैं कि अन्य द्रव्यों के प्रदेशों का वन्ध प्राकृतिक है इस लिये उनके प्रदेश अपने अपने सन्धों में अलग नहीं हो सकते। कालाणुओं का पारपर में संयोग तो है किन्तु वन्ध नहीं, इस लिये जितने कालाणु हैं उनके बीच दूरी बने गये हैं।

जैसा कि पहले बतलाया गया है कि पुद्गल द्रव्य मूल में अणुरूप है उसका विभाग नहीं किया जा सकता, इसलिये अणु के प्रदेश भी होने यह कहा है। इसके सम्बन्ध में अन्यत्र लिखा है कि पितृभ्रातृ, अन्न और मय्य नहीं पाया जाता, जिसे इन्द्रियों में नहीं प्राप्त किया जा सकता और जो अप्रदेशी है, अर्थात् एक प्रदेश का ही होने के कारण जिसके दो या दोसे अधिक प्रदेश नहीं पाये जाते वह परमाणु है। सो इसका आशय यह है कि परमाणु में अन्तर्परमाणु नहीं और कोई वस्तु नहीं पाई जाता इसलिये प्रदेशभेद को कल्पना करना न सत्य में इन अप्रदेशों माना है।

अतः पुद्गल द्रव्य के प्रदेशों में अन्तर्परमाणु नहीं पाये जाते।

समाधान—जैसे कणगुणों का विभाग होकर दो परमाणु निष्पन्न होते हैं वैसे परमाणु का विभाग नहीं हो सकता, इसलिये द्रव्यदृष्टि से उसे निरंतर माना है। किन्तु पर्यायदृष्टि से उसमें भी पूर्व भाग, पश्चिम भाग आदिरूप अंश पच्यता की जानकारी है अन्यथा एक माप अनेक परमाणुओं के साथ उसका बन्ध नहीं हो सकता।

शंका—यतः बन्ध भी हो जाय और अंश पच्यता भी न करना पड़े इन लिये परमाणुओं का बन्ध परस्पर में सर्वोत्पन्ना होता है ऐसा मान लेना चाहिये ?

समाधान—परमाणुओं का बन्ध परस्पर में सर्वोत्पन्ना होता है ऐसा मानने पर यह केवल एक प्रदेशावगाही प्राप्त होगा जो इष्ट नहीं है, इसलिये पर्यायार्थिक दृष्टि से परमाणु के अंश मान लेने में कोई आपत्ति नहीं है।

शंका—नो फिर अनन्त परमाणु वद्ध और अवद्ध दशामें एक प्रदेश पर भी रहते हैं, यह कथन कैसे बनेगा ?

समाधान—एक तो परमाणु अति सूक्ष्म होने से वह अपने निवास क्षेत्र में अन्य परमाणु को आने से रोकता नहीं इसलिये एक प्रदेश पर अनन्त परमाणु समा जाते हैं। दूसरे एक परमाणु का दूसरे परमाणु या परमाणुओं से बन्ध कथंचिन् एकदेशीय होता है और कथंचिन् सर्वोत्पन्ना, इसलिये वद्ध दशा में अनन्त परमाणु एक प्रदेश पर भी रह जाते हैं और एकाधिक प्रदेशों पर भी। कोई बन्ध मूल भाव को लिये हुए होता है और कोई बन्ध स्थूलभाव को लिये हुए होता है। इससे भी अवगाह में अन्तर पड़ जाता है। तात्पर्य यह है कि अवद्ध दशा में एक प्रदेश पर एक माप जितने परमाणु प्राप्त होते हैं वे सब अवगाहन गुण की विशेषता के कारण वही समा करने हैं और वद्ध दशा में जिन जाति का बन्ध होता है उनके अनुसार अवगाह क्षेत्र लगता है। कोई बन्ध ऐसा होता है जो अनन्त परमाणुओं का संसार में एकप्रदेशावगाही

होता है और कोई बन्ध ऐसा होता है जो दो परमाणुओं का होकर भी दो प्रदेशावगाही होता है। इसलिये बन्ध सर्वथा सर्वात्मना होता है वह भी नहीं मानना चाहिये और सर्वथा एकरूप होना है वह भी नहीं मानना चाहिये।

शंका—प्रदेश और परमाणु में क्या अन्तर है ?

समाधान—यैसे तो कोई अन्तर नहीं है किन्तु केवल व्यवहार का अन्तर है। जो विभक्त है या बाँधकर बिछुड़ सकता है वहाँ परमाणु या अणु व्यवहार होता है और जहाँ विभाग तो नहीं है और विभाग हो भी नहीं सकता किन्तु केवल बुद्धि से विभाग की कल्पना की जाती है वहाँ प्रदेश व्यवहार होता है। उदाहरणार्थ—पुद्गल द्रव्य के परमाणु अलग-अलग हैं या अलग हो सकते हैं इसलिये पुद्गल द्रव्य में सुक्क तथा अणु व्यवहार देखा जाता है यही घात काल द्रव्य की है। उसके अणु भी अलग अलग हैं इसलिये वहाँ भी अणु व्यवहार होता है। किन्तु रोप द्रव्यों के प्रदेश न तो विभक्त हैं और न विभाग किया जा सकता है किन्तु केवल बुद्धि से विभाग की कल्पना की जाती है इसलिये वहाँ प्रदेश व्यवहार होता है ॥ १०-११ ॥

द्रव्यों के अवगाह क्षेत्र का विचार—

लोकाकारोऽवगाहः ॥ १२ ॥

धर्माधर्मयोः कृत्स्ने ॥ १३ ॥

एकप्रदेशादिषु भाज्यः पुद्गलानाम् ॥ १४ ॥

असंख्येषु भागादिषु जीवानाम् ॥ १५ ॥

प्रदेशमंहागविमर्षाभ्यां प्रदीपवत् ॥ १६ ॥

आधेयभूत द्रव्यों का अवगाह लोकाकार में ही है।

धर्म और अधर्म द्रव्य का अवगाह समग्र लोकाकार में है।

पुद्गल का अवगाह लोकाकाश के एक प्रदेश आदि में विकल्प से होता है।

जीवों का अवगाह लोकाकाश के अनन्यथातय भाग आदि में विकल्प से होता है।

क्योंकि जीव के प्रदेशों का प्रदीप के समान संकोच और विस्तार होता है।

लोक छह द्रव्यों का पिण्ड है। लोकाकाश का ऐसा एक भी प्रदेश नहीं जहाँ छह द्रव्य न हों। अब प्रश्न यह है कि इन छह द्रव्यों में से कौन कौन द्रव्य आधेय हैं और कौन कौन द्रव्य आधार आधाराधेय विचार हैं? इसी प्रश्न का उत्तर देने के लिये प्रस्तुत सूत्रों की रचना हुई है। उनमें बतलाया है कि मात्र आकाश द्रव्य ही आधार है और शेष सब द्रव्य आधेय हैं। अर्थात् धर्मादि पाँच द्रव्यों की स्थिति आकाश में है और आकाश स्वप्रतिष्ठ है। अब प्रश्न यह होता है कि जैसे धर्मादि द्रव्यों का आधार आकाश है वैसे आकाश का अन्य आधार होना चाहिये? तो इसका यही उत्तर है कि आकाश का परिमाण सबसे बड़ा है इसलिए उसका कोई दूसरा आधार नहीं है। तथापि धर्मादि द्रव्य आधेय हैं और आकाश आधार है यह सब कथन औपचारिक है तत्त्वतः सभी द्रव्य स्वप्रतिष्ठ हैं अर्थात् सभी द्रव्य अपने अपने स्वरूप में स्थित हैं, कोई किसी का आधार या आधेय नहीं है। तो भी धर्मादिक द्रव्य लोकाकाश के बाहर नहीं पाये जाते, केवल इसी अपेक्षा से यहाँ आधाराधेय भाव की कल्पना की गई है।

ये धर्मादिक द्रव्य समग्र आकाश में नहीं रहने। वे उनके अनुकूल भाग में ही पाये जाते हैं। इस प्रकार जितने भाग में वे पाये जाते हैं उनका आकाश लोकाकाश कहलाता है तथा इस भाग के बाहर अन्य जहाँ अनन्त आकाश विद्यमान है

उभयमें ये धर्मादिक द्रव्य नहीं पाये जाने इसलिये वह आलोकाकारा कहलाता है ।

उक्त धर्मादि द्रव्यों में से धर्म और अधर्म द्रव्य का समग्र लोकाकारा में अवगाह है अर्थात् ये दोनों द्रव्य समग्र लोकाकारा को ध्यात् कर स्थित हैं जैसे तिल में तैल । वास्तव में लोकालोक का विभक्त इन दोनों द्रव्यों के कारण ही है । जितने आकारा में ये दोनों द्रव्य पाये जाते हैं वह लोकाकारा है और शेष आलोकाकारा ।

यदि पुद्गल व्यक्तियों के अवगाह क्षेत्र का या व्यक्तियों से मिलकर बने हुए विविध स्कन्धों के अवगाह क्षेत्र का विचार न करके धर्म, अधर्म, पुद्गल नामान्य से पुद्गल द्रव्य मात्र के अवगाह क्षेत्र का विचार किया जाय तो वह समग्र लोक प्राप्त होता है क्योंकि पुद्गल द्रव्य समग्र लोक में ध्यात् कर स्थित है । किन्तु यहाँ पर नामान्य से पुद्गल द्रव्य मात्र के अवगाह क्षेत्र का विचार न किया जाकर पुद्गल व्यक्तियों के अवगाह क्षेत्र का या व्यक्तियों से मिलकर बने हुए विविध स्कन्धों के अवगाह क्षेत्र का विचार किया गया है । इसमें भी पुद्गल व्यक्ति परमाणु रूप एक ही प्रकार के होते हैं इसलिये उनमें से प्रत्येक का अवगाह क्षेत्र लोकाकारा का एक प्रदेश ही प्राप्त होता है किन्तु होनाधिक इन परमाणुओं के संयोग से बने हुए स्कन्ध विविध प्रकार के होते हैं इसलिये उनका अवगाह क्षेत्र भी विविध प्रकार का होता है । जो दो परमाणुओं के संयोग से स्कन्ध बनना है उसका अवगाह क्षेत्र एक या दो प्रदेश होते हैं, क्योंकि यदि उन परमाणुओं का वन्ध एक क्षेत्रावगाही होता है तो अवगाह क्षेत्र एक प्रदेश होता है और यदि उनका वन्ध एक क्षेत्रावगाही नहीं होता है तो अवगाह क्षेत्र दो प्रदेश होता है । इसी प्रकार तीन, चार, पाँच, मध्यान्त, असंख्यान्त और अनन्त परमाणुओं के सम्बन्ध से बने हुए स्कन्ध का अवगाह क्षेत्र एक, दो,

मीन, पक्ष, पौध, मंग्र्यात और अमंग्र्यात प्रदेश जान लेना चाहिये । यहाँ इतनी विशेषता है कि स्वल्प में उन्मोक्त परमाणुओं की संख्या बढ़ती जाती है और अवगाह क्षेत्र हीन होता जाता है नभों तो अनन्तानन्त परमाणुओं का स्वल्प लोक के असंख्यातवें भाग में नभा जाता है । इस प्रकार पुद्गलों का अवगाह विषय में लोक के एक प्रदेश में है, दो प्रदेशों में है, मंग्र्यात प्रदेशों में है और अमंग्र्यात प्रदेशों में है का निरूप होता है ।

जैन परम्परा में जीव का कोई एक संस्थान नहीं माना गया है, उसे अव्यक्त संस्थानवाला या अनिर्दिष्ट आधारवाला बतलाया गया है । इसका कारण यह है कि स्वभावतः जीव अमंग्र्यात प्रदेशवाला है । लोकाकाश के जितने प्रदेश हैं उतने एक जीव के प्रदेश हैं । परन्तु अनादि काल में यह स्वतन्त्र नहीं है, फर्मधन्यनमे बद्ध है, इनलिये बन्धन अवस्था में उसे छोटा बड़ा जितना शरीर मिलता है उसके बराबर वह हो जाता है और मुक्त अवस्था में जिस अन्तिम शरीर से वह मुक्त होता है उससे कुछ बृद्ध रहता है । जैन न्याय ग्रन्थों में आत्मा की व्यापकता और अणुपरिमाणुता दोनों का निषेध करके उसे जो मध्यम परिमाणवाला बतलाया गया है वह इसी अपेक्षा से बतलाया गया है । शरीर भी सबका परस्ता न होकर किन्ती का नवसे छोटा होता है, किसी का उसमें कुछ बड़ा और किन्ती का नवसे बड़ा । सूक्ष्म तिगो-दिया लब्धपर्याप्तक को अधन्य अवगाहना अंगुल के असंख्यातवें भाग प्रमाण बतलाई है और महान्त्य की संख्यात घनांगुल प्रमाण, इसी में अवगाहना के छोटे-बड़ेपने का अनुमान किया जा सकता है । किन्तु यह केवल अनुमान का ही विषय नहीं है प्रत्यक्ष से भी ऐसा प्रतीत होता है । हम देखते हैं कि लोक में ऐसी अवगाहनावाले जीव भी मौजूद हैं जो बहुत हाँ कठिनाई से देखे जा सकने हैं या जिन्हें देखने के लिये सुईवाँन की आवश्यकता पड़ना है । और बहुत से जीव तो इतने

पर भी नहीं दिखाई देते हैं । तथा हाथी जैसे या हाथी से बड़ी अथवा गहनावाले जीव भी मौजूद हैं, इसलिये यह विचारणीय बात हो जाती है कि एक जीव का अवगाह क्षेत्र कम से कम कितना है और अधिक से अधिक कितना है ? इसी बात का विचार करते हुए बतलाया है कि एक जीव का अवगाह क्षेत्र कम से कम लोक के असंख्यातवें भाग प्रमाण है और अधिक से अधिक समग्र लोक है । यहाँ लोक के असंख्यातवें भाग से अंगुल का अमंख्यातवों भाग लेना चाहिये । कम से कम जीव की अवगाहना इतनी है । इसके बाद अवगाहना बढ़ने लगती है जो बढ़ते बढ़ते सम्पूर्ण लोक प्रमाण प्राप्त होती है । यह लोक प्रमाण अवगाहना प्रत्येक जीव के सम्भव नहीं है । किन्तु केवल केवल समुद्रघात की दशा में अपने आत्मप्रदेशों से समग्र लोक को व्याप्त कर लेने पर उक्त अवगाहना प्राप्त होती है । यह सब अवगाहना एक जीव की अपेक्षा से बतलाई गई है । यदि सब जीवों की अपेक्षा से विचार किया जाता है तो अवगाह क्षेत्र सब लोक प्राप्त होना है, क्योंकि सब जीव राशि समग्र लोक को व्याप्त कर स्थित है ।

अब प्रश्न यह उठता है कि परस्पर जीवों की अवगाहना में इतना अन्तर क्यों पड़ता है । इसका यह उत्तर है कि प्रत्येक संसारो जीव के कर्म लगे हुए हैं जिनके कारण उसे जब जैसा शरीर मिलता है तब उसकी वैसी अवगाहना हो जाती है—क्योंकि जीव का स्वभाव ही ऐसा है कि निमित्तानुसार यह प्रदीप की तरह संकोच और विस्तार से प्राप्त होना रहता है । यदि दीपक को खुले मैदान में रख दिया जाय है तो उसका प्रकाश बहुत दूर तक फैल जाता है और यदि किसी छोटे बड़े अपवरक में रख दिया जाता है तो उसका प्रकाश उस अपवरक तक ही सीमित रहता है । वैसे ही जीव द्रव्य के प्रदेशों में भी सङ्कुचित और फैलने की क्षमता है । उसे जब जैसा छोटा बड़ा शरीर मिलता है उसके अनुसार उसी अवगाहना हो जाती है ।

शंका—यदि संकोच स्वभाव होने के कारण जीव को अवगाहना छोटी होती है तो उसकी अवगाहना अंगुल के असंख्यातवें भाग से और छोटी क्यों नहीं हो जाती है ?

समाधान—जीव को जैसा शरीर मिलता है उसके अनुसार अवगाहना होती है, यतः सबसे जघन्य शरीर अंगुल के असंख्यातवें भाग प्रमाण बतलाया है अतः इससे छोटी अवगाहना नहीं होती ।

शंका—लोककारा के असंख्यात प्रदेश हैं और जीव तथा पुद्गल अनन्तानन्त हैं, अतः इतने बड़े क्षेत्र में ये सब जीव और पुद्गल कैसे समा जाते हैं ?

समाधान—यद्यपि घादर जीव सप्रतिपात शरीर होते हैं परन्तु सूक्ष्म जीव नशरीर होते हुए भी यतः सूक्ष्म भाव को प्राप्त हैं और एक निगोद शरीर में अनन्तानन्त निगोद जीव रह सकते हैं अतः लोककारा में अनन्तानन्त जीवों का समावेश विरोध को प्राप्त नहीं होता । इसी प्रकार पुद्गल द्रव्य भी सूक्ष्म रूप से परिणत होने की क्षमता रखते हैं, इनलिये उनका भी एक न्याय में परस्पर में बिना व्याघात पहुँचाए अवस्थान बन जाता है, इनलिये लोककारा में अनन्तानन्त पुद्गलों का समावेश भी विरोध को प्राप्त नहीं होता है ॥ १२-१६ ॥

धर्म और अधर्म द्रव्यों के कार्य पर प्रकाश—

गतिस्थित्युपग्रहौ धर्माधर्मयोरुपकारः ॥ १७ ॥

गति और स्थिति में सहायक होना यह प्रमथाः धर्म और अधर्म द्रव्य या उपकार हैं ॥ १७ ॥

द्रव्यों का दृश्य दृश्यक स्तित्व उनके स्वभाव गुरु और कार्य या उपयोगिता पर अवलम्बित है । अधिकतर सूक्ष्म वस्तुओं के स्वभाव गुरुता वना भी उनके कार्यों से लगता है । इनके लिये हमें एक स्थानपर स्थित विविध तन्त्रों का विविध कार्यों द्वारा विरलेपरु करना पड़ता

है । शरीर में आत्मा पृथक् है यह विस्लेषण द्वारा ही तो जाना जाता है । मृत व्यक्तिके शरीर को जब हम पुष्पक आदि अन्य निर्जीव पदार्थों की तरह निष्प्रेष्ट और इन्द्रियों के छगानार में रहित देखते हैं बाल्य में तब हमें शरीर और आत्मा का विवेक ज्ञान होता है । इसी प्रकार धर्मादिक द्रव्योंका अस्तित्व भी इनके कार्यों द्वारा ही जाना जा सकता है, क्योंकि पुद्गल द्रव्यको छोड़कर शेष सब द्रव्य अमूर्त हैं । छात्र-स्य जन उनका मात्मात्कार नहीं कर सकते । अब प्रश्न यह है कि वे कौन से कार्य हैं जिनमें धर्म और अधर्म द्रव्यका अस्तित्व मिट्ट होता है । प्रस्तुत सूत्र में इसी प्रश्नका उत्तर दिया गया है । संसार में जीव और पुद्गल ये दो पदार्थ गतिशील भी हैं और स्थितिशील भी । इनके अतिरिक्त शेष सब पदार्थ निष्क्रिय होने में स्थितिशील ही हैं किन्तु यहाँ पर गतिपूर्वक होने वाली स्थिति और स्थितिपूर्वक होनेवाली गति विद्यमान है जो जीव और पुद्गल इन दोके बिना अन्यत्र नहीं पाई जाती । यद्यपि जीव और पुद्गल ये दोनों द्रव्य स्वयं गमन करते हैं और स्वयं स्थित भी होते हैं इसलिये वे इनके परिणाम हैं अर्थात् गति क्रिया और स्थिति क्रिया ये जीव और पुद्गलको छोड़कर अन्यत्र नहीं होती इसलिये वे ही इन दोनों क्रियाओंके उपादान कारण हैं । जो कारण स्वयं कार्यरूप परिणाम जाना है वह उपादान कारण कहलाता है । किन्तु ऐसा नियम है कि प्रत्येक कार्य उपादान कारण और निमित्त कारण इन दोके मेल से होता है, केवल एक कारण से कार्य की उत्पत्ति नहीं होती । छात्र सुखोच है पर अध्यापक या पुस्तकका निमित्त न मिले तो वह पढ़ नहीं सकता । यही उपादान है किन्तु निमित्त नहीं इसलिये कार्य नहीं हुआ । छात्रको अध्यापक या पुस्तकका निमित्त मिल रहा है पर वह मन्दबुद्धि है, इस लिये भी वह पढ़ नहीं सकता । यही निमित्त है किन्तु उपादान नहीं, इस लिये कार्य नहीं हुआ । इससे स्पष्ट हो जाना है कि गति और स्थिति का कोई निमित्त

कारण होना चाहिये, क्यों कि निमित्त के बिना केवल उपादान से कार्य की उत्पत्ति नहीं होती। इन्हीं आवश्यकता को पूर्ति के लिये जैन मिश्रान्त में धर्म और अधर्म द्रव्य माने गये हैं। धर्म द्रव्यका कार्य गमन में सहायता करना है और अधर्म द्रव्यका स्वभाव ठहरने में सहायता करना है।

शंका—जीवों और पुद्गलोंके गमन करने और स्थित होने में अलग अलग निमित्त कारण देखे जाते हैं। जैसे मछली के गमन करने में जल निमित्तकारण है और पक्षि के ठहरने में छाया निमित्त कारण है। इसी प्रकार सर्वत्र जानना चाहिये, अतएव धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्य के मानने को क्या आवश्यकता है ?

समाधान—निमित्त कारण भी साधारण और असाधारण के भेद से दो प्रकार के होते हैं। साधारण निमित्त वे हैं जो सब कार्यों के होने में समानरूपसे निमित्त होते हैं और असाधारण निमित्त वे हैं जो कुछ कार्यों के होने में निमित्त होते हैं और कुछ कार्यों के होने में निमित्त नहीं होते। मछली के गमन करने में जल निमित्त है नदी पर वह मछली के गमन में हो निमित्त है सब जीवों और पुद्गलोंके गमन में नहीं किन्तु यहां विचार ऐसे निमित्त कारण का चला है जो सब जीवों और पुद्गलोंके गमन में या स्थितिमें निमित्त कारण बन सके। धर्म द्रव्य और अधर्म द्रव्यका यही काम है, इसीलिये ये दोनों स्वतन्त्र द्रव्य माने गये हैं।

शंका—आकाश द्रव्य सर्वत्र है, इस लिये गति और स्थिति इन दोनों का निमित्त कारण आकाश को मान लेने में क्या आपत्ति है ?

समाधान—आकाश का कार्य अवकाश देना है अतः गति और स्थिति में उसे निमित्त नहीं माना जा सकता।

शंका—तो फिर धर्म और अधर्म इनमें से किसी एकको ही गति और स्थिति का निमित्त मान लेना चाहिये ?

समाधान—एक कारण से विरोधी दो कार्यों को सिद्धि मानना उचित नहीं है। यतः गति और स्थिति ये परस्पर विरोधी कार्य हैं अतः इनके निमित्त कारण भी जुदे जुदे माने गये हैं। यही कारण है कि धर्म और अधर्म ये स्वतन्त्र दो द्रव्य माने गये हैं।

शंका—गति और स्थितिरूप क्रिया में कारण होने की अपेक्षा धर्म और अधर्म द्रव्य की अवस्थिति मानना उचित नहीं है क्योंकि इससे उनके स्वरूपास्तित्व की प्रतीति नहीं होती ?

समाधान—यद्यपि धर्म और अधर्म द्रव्य का अस्तित्व प्रत्यक्ष ज्ञानियों का विषय है किन्तु धृष्टस्थ जीव उनका ज्ञान उनके कार्य द्वारा ही कर सकते हैं यही कारण है कि यहां गति और स्थितिरूप उपकार को अपेक्षा उनके अस्तित्वका ज्ञान कराया गया है ॥ १७ ॥

आकारा इव्य के कार्य पर प्रकाश—

आकारुस्यावगाहः ॥ १८ ॥

अवकारा में महायक होना यह आकारा द्रव्य का उपकार है।

समाचार के जड़ और चेतन तिनके पदार्थ हैं उनमें से बहुत में तो उठरे हुए हैं और बहुत में गमनशील हैं। उनके ये दोनों कार्य किता आचार के नहीं बन सकते हैं। आकारा में उड़नेवाला पक्षी पंखों से अपने नीचे टेमा घातावगुण तैयार करता है जो उसे नीचे गिरने से बचाता है। जहां दम आदमी बैठ सकते हैं वहां बारह इमलिये नहीं गमाने कि दमसे अधिक के लिये वहां शेष या आधार नहीं है। इसमें ज्ञान होना है कि जग में टेमा कोई एक पदार्थ है जो सबके तिन अवकारा देता है क्यों कि अवकारा के होने पर ही प्रत्येक पदार्थ की गति या स्थिति हो सकती है। इसी आवश्यकता की पूर्ति के लिये आकारा द्रव्य माना गया है। इसका मुख्य कार्य सबको अवकारा देना है। यदि किसी आकारा-क्षेत्र में कुछ ग्राह्य होनी है तो वह

आकाशका दोष नहीं है किन्तु यह वहाँ स्थित मूर्त पदार्थ का दोष है जो अपनी स्थूलता के कारण अन्य स्थूल पदार्थ को वहाँ ठहरने में रुकावट खड़ा करता है। आकाश का काम किसी की स्थूलता या सूक्ष्मताको नष्ट करना नहीं है। उसका तो काम इतना ही है कि सब पदार्थों को अपनी अपनी योग्यतानुसार स्थान मिले और इसी काम की पूर्ति वह करता है इसलिये आकाश का अवकाश देना कार्य माना गया है। स्थूल होने से जो दो पदार्थ आपसमें टकराते हैं यह उनकी अपनी विशेषता है और इसी विशेषता के कारण वे एक क्षेत्र में स्थान नहीं पाते। यदि वे अपनी इस विशेषता का त्याग कर सूक्ष्म भावको प्राप्त हो जायें तो वे भी एक क्षेत्र में स्थान पा सकते हैं। आकाश का काम तो स्थान देना है और यह सबके लिये समान रूपसे उन्मुक्त है। जो जहाँ अवकाश पावे पा सकता है। किन्तु विवक्षित क्षेत्र में स्थित अन्य द्रव्य को स्थूलता के कारण यदि दूसरा द्रव्य वहाँ अवकाश पाने से रकता है तो यह दोष आकाश का नहीं है। ऐसा यहाँ समझना चाहिये ॥ १८ ॥

पुद्गल द्रव्य के कार्यों पर प्रकाश—

शरीरबाहुमनःप्राणापानाः पुद्गलानाम् ॥ १९ ॥

सुखदुःखजीवितमरणोपग्रहाय ॥ २० ॥

शरीर, वचन, मन उच्छ्वास और निःश्वास ये पुद्गलों के उपकार हैं।

तथा सुख, दुःख, जीवित और मरण ये भी पुद्गलों के उपकार हैं।

संसार का जीवन सम्बन्धी समस्त व्यवहार पुद्गलात्मक ही है। पृथिवी, पर, भोजन, पान, वस्त्र और वनस्पति आदि सब ही पुद्गल-लिङ्ग हैं और जीवन में इनका निरन्तर उपयोग होता है। एक तरह से

प्राणी का जीवन ही इन सबके ऊपर टिका हुआ है इसलिये यदि पुद्गलों के सब उपकार गिनाये जायें तो वे, अगणित हो जाते हैं। किन्तु उन सबको न गिना कर पुद्गलों के कुछ ही उपकारों का यहाँ निर्देश किया गया है। जिनमे संसारो प्राणी निरन्तर अनुप्राप्ति होना रहता है।

शरीर पाँच है—भौतिक, वैज्ञानिक, आहारक, तंत्रम और कामण। ये पाँचों नामकर्म के भेद हैं जो अतिमूर्ख होने से दृष्टि गोचर नहीं होते। किन्तु इनके उदय से जो उपचय शरीर प्राप्त होते हैं उनमें कुछ इन्द्रिय गोचर हैं और कुछ इन्द्रिय गोचर नहीं। ये सबके मध्य शरीर पौद्गलिक ही है, क्योंकि इनकी रचना पुद्गलों से हुई है। यद्यपि कामण जैसा सूक्ष्म शरीर पौद्गलिक है यह सब बात इन्द्रिय प्रत्यक्ष से नहीं जानी जा सकती है तथापि उसका मुरा दुःखादि रूप विपाक मूल द्रव्य के सम्बन्ध से देखा जाना है इसलिये उसे पौद्गलिक समझना चाहिये।

वचन दो प्रकार के हैं भाववचन और द्रव्यवचन। उनमें से भाव वचन वीर्यान्तराय तथा मतिज्ञानावरण और ब्रुतज्ञानावरण कर्म के क्षयोपशम से तथा आंगोपांग नामकर्म के उदय से होता है। यह पुद्गल सापेक्ष होने से पौद्गलिक है। तथा ऐसी सामर्थ्य से मुक्त आत्मा के द्वारा प्रेरित होकर पुद्गल ही द्रव्यवचन रूप परिणमन करते हैं, इसलिये द्रव्यवचन भी पौद्गलिक है।

इसीप्रकार मन दो प्रकार का है भावमन और द्रव्यमन। इनमें से लब्धि और उपयोग रूप भावमन है जो पुद्गल सापेक्ष होने से पौद्गलिक है। तथा ज्ञानावरण और वीर्यान्तराय के क्षयोपशम से तथा आंगोपांग नामकर्म के उदय से जो पुद्गल गुण-दोष का विचार और स्मरण आदि कार्यों के मन्मुख हुए आत्मा के उपचारक हैं वे ही द्रव्य-मनस्य में परिणत होते हैं इसलिये द्रव्यमन भी पौद्गलिक है।

जो वायु साहर निवाला जाना है वह प्राण कहलाता है और जो साहर से भीतर लिया जाता है वह अपान कहलाता है। वायु पौद्गलिक होने से प्राणापान भी पौद्गलिक है।

अतः ये शरीरादिक आत्मा के अनुप्रवर्तक हैं अतः इन्हें पुद्गलों का उपकार मानना है।

मातापेदनीय कर्म के उदयरूप अन्तरंग कारण और द्रव्य, क्षेत्र आदि घात कारण के मिलने पर आत्मा का जो प्रीति रूप परिणाम होता है वह सुख है। अमाता पेदनीय कर्म के उदयरूप अन्तरंग कारण और द्रव्य, क्षेत्र आदि घात कारण के मिलने पर आत्मा का जो पीडापरूप परिणाम होता है वह दुःख है। आयुष्कर्म के उदय में विवक्षित पर्याय में स्थित जीव के प्राण और अपान का विच्छेद नहीं होना जोचित है और प्राणापान का विच्छेद होना मरण है। ये सुख दुःख आदि यद्यपि जीव की अवस्थाएँ हैं पर इनके होने में पुद्गल निमित्त है इसलिये ये भी पुद्गल के उपकार माने गये हैं।

माता पेदनीय आदि कर्म सुर्यादिक की उत्पत्ति में निमित्तमात्र होने से उपकारक माने गये हैं, तत्त्वतः ये सुर्यादिक जीव के ही परिणाम हैं इसलिये यही इनका कर्ता है यह दिखलाने के लिये 'सुखदुःख' इत्यादि सूत्र में उपग्रह बचन दिया है। इसका यह आशय है कि जैसे शरीर आदि पुद्गल के कार्य हैं वैसे सुख दुःखादि नहीं। शरीर आदि का पुद्गल स्वयं कर्ता है किन्तु सुख दुःखादि का नहीं यह इसका भाव है।

शंका—यहाँ जितने भी उपकार गिनाये हैं वे सब ऐसे हैं जो जीवों की लक्ष्य में रखकर सूत्रकार ने निबद्ध किये हैं। किन्तु पुद्गल पुद्गलों के उपकार में भी तो प्रवृत्त होते हैं फिर उन्हें यहाँ क्यों नहीं गिनाया ?

समाधान—पुद्गलों के निमित्त से जो अन्य पुद्गलों के उपकार होते हैं उनकी मुख्यता न होने से उन्हें यहाँ नहीं गिनाया है ॥ ६-२०॥

प्रकृत में कालकी अपेक्षा घटित होनेवाले परत्व और अपरत्व ही लिये गये हैं। परत्वका अर्थ उन्नतकी अपेक्षा बड़ा और अपरत्वका अर्थ उन्नतकी अपेक्षा छोटा है।

ये परिणाम आदि भी कालके बिना नहीं होने इसलिये ये काल के उपकार माने गये हैं ॥ २२ ॥

पुद्गलः। लक्षण और उसकी पर्याय—

स्पर्शरसगन्धवर्णयन्तः पुद्गलाः ॥ २३ ॥

शब्दवन्धसौक्ष्म्यस्यौल्पमंस्थानभेदतमरङ्गायानपोद्योतवन्तश्च ॥ २४ ॥

पुद्गल स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णवाले होते हैं।

तथा वे शब्द, वन्ध, सूक्ष्मत्व, स्थूलत्व, मंस्थान, भेद, अन्धकार, छाया, आनप और उद्योतवाले भी होते हैं।

पहले पुद्गल द्रव्यका अनेक बार उल्लेख किया है पर उससे यह ज्ञात नहीं होता कि इसका स्वरूप क्या है, इसलिये यहाँ सर्व प्रथम उसका स्वरूप बतलाया गया है। जो स्पर्श, रस, गन्ध और वर्णवाले होते हैं वे पुद्गल हैं। पुद्गलको यह स्वरूप अन्य द्रव्योंमें नहीं पाया जाता इसलिये पुद्गल स्वतन्त्र द्रव्य माना गया है। यद्यपि अन्य जीव के अर्थ में भी पुद्गल शब्दका व्यवहार किया गया है पर यहाँ उसका अर्थ रूप रसादिवाला पदार्थ ही लिया गया है।

जो सूकर जाना जाय वह स्पर्श है। यह आठ प्रकारका है—कठिन, मृदु, गुरु, लघु, शीत, उष्ण, स्निग्ध और रुच। जो चक्कर जाना जाय वह रस है। यह पांच प्रकार का है—तिक्त-चरपरा, अम्ल-श्वादा, कटुक-कडुवा, मधुर-मीठा और कषाय-कसेला। जो सूँघकर जाना जाय वह गन्ध है। इसके सुगन्ध और दुर्गन्ध ये दो भेद हैं।

पुद्गलकी जो गुणपर्याय देखकर जानी जाय वह वर्ण है। यह पांच प्रकार का है—काला, नीला, पीला, सफेद और लाल। ये स्पर्श आदि मुख्य चार हैं पर इनके उक्त प्रकार से अवान्तर भेद बोलते हैं। उसमें भी प्रत्येक के तरतमभाव से संख्यात, असंख्यात और अनन्त भेद होते हैं। स्पर्श, रस, गन्ध और वर्ण ये गुण हैं और कठिन आदि उन गुणोंकी पर्याय हैं। ये स्पर्शादि गुण पुद्गल में किसी न किसी रूप में सदा पाये जाते हैं, इसलिये पुद्गल के ये स्वतत्त्व हैं। आधुनिक वैज्ञानिकों का भी मत है कि इनमें से किसी एक के पाये जाने पर प्रफट या अप्रफट रूप से शेष तीन अवश्य पाये जाते हैं। हमारी इन्द्रियां द्व्यणुक आदि को तो ग्रहण करती ही नहीं, पर जिनको ग्रहण करती हैं उनमें भी जिनके स्पर्शादि गुणोंका इन्द्रियों द्वारा पूरा तरह से ग्रहण नहीं होता वे भी वहां हैं अवश्य। उदाहरणार्थ—उपरक्त किरणें (Infra-red Rays) जो कि अदृश्य ताप किरणें हैं वे हम लोगों की आँखों से लक्षित नहीं हो सकतीं, तथापि उनमें वर्ण नियम से पाया जाता है क्योंकि उल्लू और बिल्ली के नेत्र इन्हीं किरणों की सहायता से देखते हैं। इन्हें ये किरणें देखने में दीपक का काम देती हैं। कुछ ऐसे भी भाचित्रपट (photographic plates) आविष्कृत हुए हैं जो इन किरणों से प्रभावित होते हैं और जिनके द्वारा अन्धकार में भी भाचित्र (photographs) लिये जा सकते हैं।

इसी प्रकार अग्नि की गन्ध हमारी नासिका द्वारा लक्षित नहीं होती किन्तु गन्धवहन प्रक्रिया (teleolefaction phenomenon) से स्पष्ट है कि गन्ध भी पुद्गल (अग्नि) का आवश्यक गुण है। वर्तमान में एक गन्ध वाहक यन्त्रका आविष्कार हुआ है जो गन्धको लक्षित करता है। यह यन्त्र ननुष्यकी नासिका की अपेक्षा बहुत अधिक संवेदनशील (sensitive) होता है। यह १०० गुना द्रव्य अग्निको लक्षित

करता है। इसकी महायत्ना से पूलों आदिकी गन्ध एक स्थान से ६५ मील दूर दूसरे स्थानको तार द्वारा या बिना तारके ही प्रेषित की जा सकती है। स्वयं चालित अग्नि शामक (Automatic fire control) भी इसमें चालित होता है। इससे स्पष्ट है कि अग्नि आदि बहुत से पुद्गलों की गन्ध हमारी नासिका द्वारा लक्षित नहीं होती किन्तु और अधिक सरलरूप (शीघ्र व अधिक प्रभावित होनेवाले) यंत्रों से वह लक्षित हो सकती है।

जब कि सूर्य के वर्णपट (Solar spectrum) में सात वर्ण होते हैं व प्राकृतिक या अप्राकृतिक वर्ण (natural and pigmentary colours) बहुत से होते हैं ऐसी हालत में यह प्रश्न होता है कि जैन शास्त्रों में वर्ण के मुख्य पांच हो भेद क्यों माने गये हैं। इसका यह उत्तर है कि जैन शास्त्रों में वर्ण से तात्पर्य वर्णपट के वर्णों अथवा अन्य वर्णों से नहीं है किन्तु पुद्गल के उस मूल गुण (fundamental property) से है जिसका प्रभाव हमारे नेत्रकी पुतली पर लक्षित होता है और हमारे मस्तिष्क में रक्त, पीत, कृष्ण आदिरूप आभास कराता है। अमेरिका की अप्टिकल समिति (Optical Society of America) ने वर्ण की परिभाषा देते हुए बतलाया है कि 'वर्ण' शब्द एक व्यापक अर्थ में प्रयुक्त होता है जो नेत्र के कृष्णपटल (Retina) और उससे सम्बन्धित शिराओं की क्रिया से उद्भूत आभास का कारण है। रक्त, पीत, नील, रवेन और कृष्ण इसके उदाहरण स्वल्प प्रस्तुत किये जा सकते हैं।

पञ्च वर्णों का सिद्धान्त समझाने की प्रक्रिया यह है कि यदि किसी वस्तु का ताप बढ़ाया जाय तो सर्वप्रथम उसमें से अदृश (dark) ताप किरणें निस्सरित (emitted) होती हैं। उसके बाद यह रक्त वर्ण किरणें छोड़ती हैं। फिर अधिक ताप बढ़ानेसे यह पीत-वर्ण किरणें छोड़ती हैं। यदि उसका ताप और अधिक बढ़ाया जाय तो

क्रमशः श्वेत और नील रंगकी किरणें भी उद्भूत हो सकती हैं। श्री मेघनाद शाह और बी० एन० श्रीवास्तवने अपनी पुस्तक में लिखा है कि कुछ तारे नील श्वेत रश्मियां छोड़ते हैं। इससे उनके तापमान की अधिकता जानी जाती है। तात्पर्य यह कि पांच वर्ण ऐसे प्राकृतिक वर्ण हैं जो किसी भी पुद्गल से विभिन्न तापमानों (temperatures) पर उद्भूत हो सकते हैं। और इसलिये ये वर्ण की मूल अवस्थाएँ मानी गई हैं।

वैसे जैन शास्त्रोंमें वर्णके उत्तर भेद अनन्त बतलाये हैं। वर्णपटके वर्णों (spectral colours) में देखते हैं कि यदि रक्त से लेकर कासनी (violet) तक तरंगप्रमाणों (wave-length) की विभिन्न अवस्थितियों (stages) की दृष्टि से विचार किया जाय तो इनके अनन्त होने के कारण वर्ण भी अनन्त प्रकारके सिद्ध होते हैं, क्योंकि एक प्रकाश तरंग (light wave) दूसरी प्रकाश तरंग से प्रमाण (length) में यदि अनन्तवें भाग (infinitesimal amount) भी न्यूनाधिक होती है तो वे तरंगें दो विस्तर वर्णोंको सूचित करती हैं।

इस प्रकार प्रकृत में जो पुद्गलकी परिभाषा दी है वह वर्तमान विज्ञान से भी सन्मत है यह सिद्ध होता है ॥ २३ ॥

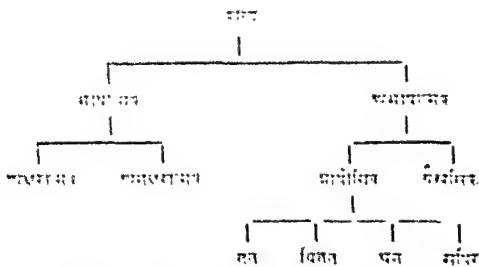
जैसा कि आगे बतलाया जायगा कि पुद्गल द्रव्य अणु और स्क्न्ध इन दो भागों में बटा हुआ है। अणु पुद्गलका शुद्धरूप है और दो या दोसे अधिक अणु सन्बद्ध होकर स्क्न्ध बनते हैं। स्क्न्धरूप से पुद्गलको जो विविध अवस्थाएँ होती हैं उनका निर्देश प्रस्तुत सूत्रमें किया है। यहां ऐसी दस अवस्थाएँ गिनाई हैं। यथा—शब्द, घन्ध, मूढमत्त्व, मूलत्व, संन्यास, भेद, तम, छाया, आतप और लोभ।

पुद्गल के अणु और स्क्न्ध भेदोंकी अद्यान्तर जातियां २३ हैं।

एक ज्ञान भाषावर्गणा है। ये भाषावर्गणाएँ लोक में सर्वत्र व्याप्त हैं। जिस काय—वस्तु (Body) से ध्वनि निकलती है उस वस्तु में कम्पन होने के कारण इन पुद्गल वर्गणाओं में भी कम्पन होता है जिनमें तरंगें उत्पन्न होती हैं। ये तरंगें ही उत्तरोत्तर पुद्गल वर्गणाओं में कम्पन पैदा करती हैं जिससे शब्द एक स्थान से बदभूत होकर भी दूसरे स्थान पर सुनाई पड़ता है। विज्ञान भी शब्दका वहन इमोशन की प्रक्रिया द्वारा मानता है।

यद्यपि नैयायिक और वैशेषिक शब्द को आकारा का गुण मानते हैं किन्तु जैन परम्परा में इसे पुद्गल द्रव्य की व्यञ्जन पर्याय माना है और युक्ति से विचार करने पर भी यही सिद्ध होता है। निर्दिष्ट घन्द कमरे में आवाज करने पर वह यहीं गूँजती रहती है किन्तु बाहर नहीं निकलती। अब तो जेमे यन्त्र तैयार हो गये हैं जिनके द्वारा शब्द तरंगें ललित की जाती हैं। इसमें ज्ञान होता है कि शब्द अमूर्त आख्या का गुण न होकर पौद्गलिक है। इसके भाषात्मक और अभाषात्मक ये दो भेद हैं। भाषात्मक शब्द के मात्सर और अनसुर ये दो भेद हैं। जो विविध प्रकार की भाषाएँ बोल बाल में आती हैं जिनमें शब्द निम्ने ज्ञाने हैं वे मात्सर शब्द हैं और द्रोन्द्रिय आदि प्राणियों के जो ध्वनिरूप गच्छ उच्चरित होते हैं वे अनसुर शब्द हैं। अभाषात्मक शब्द के वैश्वमिक और प्रायोगिक ये दो भेद हैं। मेष आदि की गर्जना आदि वैश्वमिक शब्द हैं और प्रायोगिक शब्द चार प्रकार के हैं—जल, जल, धन और मीन। समुद्र में मछी हुए मृग, भेरी और डोल आदि शब्द जल हैं। लौकिक बाला मारंगी आदि वाणी का शब्द धन है। मात्सर, घण्टा आदि का शब्द धन है और गंग, बौगुरी आदि का शब्द मीन है।

शब्द के इन्हें भेदों को इस प्रकार दिखाया जा सकता है—



ध्वनिक विज्ञान शब्द (Sound) दो भागों में विभक्त करता है—अध्वनिक (Non-sound) और ध्वनिक ध्वनि (Musical Sound)। इनमें से अध्वनिक ध्वनिक ध्वनि में सम्मिलित हो जाता है। ध्वनिक ध्वनियों का उद्भव चार प्रकार से माना गया है—(१) तंतु के कंपन (Vibration of strings) से, (२) तन्त्र के कंपन (Vibration of membranes) से, (३) दण्ड और पट्टिका के कंपन (Vibration of rods and plates) से और (४) जलान (reeds) के कंपन से य वायुमण्डल के कंपन (Vibration of air columns) से। यह चारों क्रमशः प्रायोगिक के विद्युत, तंतु, घन और गुंथ भेद हैं।

परस्पर ग्लेशन ध्वनि के वैज्ञानिक और प्रायोगिक के दो भेद हैं। प्रत्यक्ष के बिना विज्ञान, भेष, अग्नि और इन्द्र धनुष आदि सम्बन्धी जो निम्न और रुक्षत्व गुणनिमित्तक ध्वनि होता है वह वैज्ञानिक ध्वनि है। प्रायोगिक ध्वनि दो प्रकार का है—अजीव विषयक और जीवाजीव विषयक। लाव और लसड़ी आदि का ध्वनि अजीव विषयक प्रायोगिक

बन्ध है और कर्म तथा नोकर्म का बन्ध जीवाजीव विषयक प्रायोगिक बन्ध है ।

सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व के अन्त्य और आपेक्षिक ये दो दो भेद हैं । जो सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व दोनों एक ही वस्तु में विवक्षा भेद से घटित न हो वे अन्त्य और जो एक ही वस्तु में घट सकें वे आपेक्षिक सूक्ष्मत्व और स्थूलत्व हैं । परमाणु यह अन्त्य सूक्ष्मत्व का और जगद्व्याप्य महासकन्ध यह अन्त्य स्थूलत्व का उदाहरण है । वेल, आँवला और बेर ये आपेक्षिक सूक्ष्मत्व के और बेर, आँवला और वेल ये आपेक्षिक स्थूलत्व के उदाहरण हैं । प्रथम उदाहरण में पहली वस्तु से दूसरी में और दूसरी से तीसरी में अपेक्षाकृत सूक्ष्मता पाई जाती है और दूसरे उदाहरण में पहली वस्तु से दूसरी में और दूसरी से तीसरी में अपेक्षाकृत स्थूलता पाई जाती है ।

संस्थान इत्थंलक्षण और अनित्यंलक्षण के भेद से दो प्रकार का है । जिस आकार का 'यह इस तरह का है' इस प्रकार से निर्देश किया जा सके वह इत्थंलक्षण संस्थान है और जिसका निर्देश न किया जा सके वह अनित्यंलक्षण संस्थान है । गोल, त्रिकोण, चतुष्कोण, आयत, चतुष्कोण इत्यादि संस्थानों के आकारों का निर्देश करना सम्भव है इसलिये यह इत्थंलक्षण संस्थान है और मेघ, आदि के संस्थानों का आकार इस प्रकारका है यह बतलाना सम्भव नहीं इसलिये वह अनित्यंलक्षण संस्थान है ।

जो पुद्गल पिण्ड एकरूप है उसका भंग होना भेद है । इसके उत्तर, चूर्ण, खण्ड, चूर्णिका, प्रतर और अणुघटन ये छह प्रकार हैं । लकड़ी या पत्थर आदि का करोंत आदि से भेद करना उत्तर है । जो और गेहूँ आदि का सत् या आटा आदि चूर्ण है । घट आदि का टुकड़े टुकड़े हो जाना खण्ड है । उड़द और मूग आदि की दाल आदि चूर्णिका है । मेघ, भोजपत्र, अधक और मिट्टी आदि को तहें निकलना प्रतर है ।

[illegible]

मम स्वभावः यः यः दुःखः नास्ति । इति आचार्यः विचार्यते नतीं देवः
 है नमो यः स्वभावः अविद्यमानः । मम स्वभावः स्वयं मे स्वयं
 स्वभावः है मम स्वयं मे स्वयं स्वयं है मम स्वयं स्वयं है ।

छाया प्रकाश का प्रयोग हो। छाया में प्रकाश है। एक ही प्रकाश-धारा में (Optique) प्रकाशों के प्रकाश पथ में आ जाने से घननेवाली छाया जिसे अन्धकार में गिरा (Shadow) कहते हैं। प्रकाशिक विज्ञान के अनुसार प्रकाश प्रकाश-धारा में होता है। इससे विद्युत् छाया प्रकाश का प्रयोग एक दूसरे अर्थ में भी होता है। इसप्रकार की छाया को विज्ञान के क्षेत्र में इमेज (Image) कहते हैं। यह छाया प्रकाशिक लेंसों (Lenses) के प्रकाश पथ में आ जाने से अथवा दर्पणों में प्रकाश के परावर्तन (Reflection) से घनती है। यह दो प्रकार की होती है। प्रथम प्रकार की छाया को वास्तविक प्रतिबिम्ब कहते हैं। ये प्रकाश-रश्मियों के पन्तुन मिलने से घनते हैं। इनमें प्रमाण, वस्तु इत्यादि में भी अन्तर आ जाता है और ये विपर्यस्त (Inverted) हो जाते हैं। दूसरी प्रकार की छाया को अवास्तविक प्रतिबिम्ब (Virtual) कहते हैं। इनमें प्रकाश-रश्मियों पन्तुन नहीं मिलती हैं और न यह विपर्यस्त होती हैं। पहली प्रकार की छाया अधिकांश अन्धकारों के प्रकाश पथ में आ जाने से घनती है और दूसरी प्रकार की छाया अधिकांश समतल दर्पणों में प्रकाश-रश्मियों के परावर्तन से घनती है। इनके निर्माण की प्रक्रिया से स्पष्ट है कि ये प्रकाश—ऊर्जा के ही रूपान्तर हैं। विज्ञान के क्षेत्र में एक अन्य प्रकार की छाया का भी निर्देश किया गया है। ये व्यतिकरण पट्टियाँ (Interference bands) हैं जो प्रकाश की विभिन्न दो चलायत (differing in phases) तरंगों के व्यतिकरण से घनती हैं। वैज्ञानिक प्रयोगों द्वारा यह सिद्ध हो

गता है कि दीप्त पट्टियों की हो भौति अदीप्त पट्टियों (Dark bands) में से भी प्रकारा यैद्युत रीति से (Photo-electrically) विद्युत् निकलने हैं जो गणना यन्त्र से गिने जा सकते हैं । इससे यह सिद्ध होता है कि अदीप्त पट्टी में भी ऊर्जा होती है और इसलिये अदीप्त पट्टी भी प्रकाराभावात्मिका नहीं है ।

शास्त्रों में छाया के वर्णान्दिविकारपरिणाम और प्रतिबिम्बमय-निष्काशम प्रकार जो दो भेद बतलाये हैं सो वे छाया के इनमें प्रकारों को ध्यान में रखकर ही लिखे गये हैं । इसमें सिद्ध है कि छाया भी पौद्गलिक है ।

नैर्वायिक और वैशेषिक तम को सर्वथा अभाव रूप मानते हैं परन्तु इन्द्रिय में उभयका ज्ञान होता है इसलिये उसे सर्वथा अभाव रूप नहीं माना जा सकता । आधुनिक विज्ञान भी इसे अभाव रूप नहीं मानता । वैज्ञानिकों के मतानुसार तम (Darkness) में भी ऊष्ण तरंग-दृग्गता (Infrared heat rays) का सद्भाव पाया जाता है जिसमें उल्बू और विजली की किरणें और भावित्रोय पत्र (Photographic Plates) प्रभावित होने हैं । इस प्रकार तम का तम प्रकाश में निम्न पौद्गलिक रूप में अस्तित्व सिद्ध होता है । यह सर्वथा अभाव रूप नहीं है ।

गुरुं अग्नि का लज्ज प्रकाश आनन कहलाता है और पानु, मर्ल तथा वृष्टुन् अग्नि का ठहरा प्रकाश उगोन कहलाता है । अग्नि में इन दोनों में अन्तर है । अग्नि स्वयं उग्न होती है और जगदी प्रमा की उग्न होती है । अग्नि आनन और उगोन के विषय में यह बात सही है । आनन सूत्र में ठहरा होता है । केवल जगदी प्रमा उग्न होती है और उगोन सूत्र में भी ठहरा होता है और जगदी प्रमा भी ठहरा होती है ।

आधुनिक विज्ञान के अनुसार अग्नि रासायनिक प्रक्रियाओं में उत्पन्न होती है और सूर्य में जो पुद्गल परमाणु ऊर्जारूप परिणत होते हैं वह ऊर्जा आतप है। विज्ञान ने अग्नि और आतप के भेद की ओर तो दृष्टि नहीं डाली है किन्तु आतप और उद्योत में अवश्य भेद किया है। आतप में ऊर्जा का अधिकांश तापकिरणों के रूप में प्रकट होता है और उद्योत में अधिकांश ऊर्जा प्रकाश किरणों के रूप में प्रकट होती है। इससे जैन विचारकों के वर्गीकरण की वैज्ञानिकता प्रकट होती है।

यद्यपि अभी तक वैज्ञानिक विद्वान् ऊर्जा को पौद्गलिक नहीं मानते हैं परन्तु सापेक्षवाद के सिद्धान्त (Theory of relativity) और विद्युदणु सिद्धान्त (Electronic theory) के अनुसन्धान के बाद यह सिद्ध हो गया है कि विद्युदणु (Electron) पुद्गल का सार्वभौम अनिवार्य तत्त्व है। वह एक विद्युत्कण है और इस प्रकार यह सर्वसम्मत है कि प्रकृति और ऊर्जा (Matter & energy) एक ही हैं।

मात्रा (Mass) और ऊर्जा के बीच का सम्बन्ध निम्नलिखित समीकरण से स्पष्ट हो जाता है—

$$\text{ऊर्जा} = \text{मात्रा} \times (\text{प्रकाश की गति})^2$$

रैस्टलेस यूनिवर्स (Restless universe) के लेखक मैक्सयान् महोदय ने लिखा है कि सापेक्षवाद के सिद्धान्त के अनुसार मात्रा अर्थात् प्रकृति (Matter) व ऊर्जा (Energy) अनिवार्यरूप से एक ही हैं। ये एक ही वस्तु के दो रूपान्तर हैं। मात्रा ऊर्जा के रूप में और ऊर्जा मात्रा के रूप में रूपान्तरित हो सकती है प्रकृति की परिभाषा विज्ञान इस प्रकार करता है जिसमें भार (Weight) हो और जो क्षेत्र को घेरता हो। वैज्ञानिक प्रयोगों से अब यह सिद्ध हो गया है कि ऊर्जा में भी भार होता है और इसलिये ऊर्जा का भी प्रकृति की परिभाषा में अन्तर्भाव हो जाता है।

इमसे स्पष्ट है कि जैन दार्शनिकों का राज्ञ आदि को पुद्गल की पर्याय मानना युक्तिसंगत, तथ्यपूर्ण व विज्ञानमंगत है ॥ २४ ॥

पुद्गलों के भेद—

अणुवः स्कन्धारच ॥ २५ ॥

पुद्गल अणु और स्कन्धरूप हैं ।

पुद्गलों में संयुक्त और वियुक्त होने की क्षमता स्पष्ट दिखाई देती है, इसी से यह अणु और स्कन्ध इन दो भागों में बटा हुआ है । मिलने हो प्रकार के पुद्गल क्यों न हों वे सब इन दो भागों में ममा जाते हैं ।

जो पुद्गल द्रव्य अति सूक्ष्म है, जिसका भेद नहीं हो सक्ता, इसलिये जिसका आदि मध्य और अन्त यह आप ही है, जो किसी से स्पर्श, एक रस, एक गन्ध और एक बर्य से युक्त है यह परमाणु है । यद्यपि पुद्गल स्कन्ध में स्निग्ध रूक्ष में से एक, शीत उष्ण में से एक, मृदु कठोर में से एक और लघु गुरु में से एक ये चार स्पर्श होते हैं । किन्तु परमाणु के अतिसूक्ष्म होने के कारण उसमें मृदु, कठोर, लघु और गुरु इन चार स्पर्शों का प्ररन ही नहीं उठता इसलिये उसमें केवल दो स्पर्श माने गये हैं । इससे अन्य द्रव्यगुण आदि स्कन्ध बनते हैं इसलिये यह उनका कारण है कार्य नहीं । यद्यपि द्रव्यगुण आदि स्कन्धों का भेद होने से परमाणु की उत्पत्ति देखी जाती है इसलिये यह भी कार्य चित् कार्य ठहरता है, तथापि परमाणु यह पुद्गल की स्वभाविक दशा है, इसलिये यन्तुः यह किसी का कार्य नहीं है । यह इतना सूक्ष्म है जिससे इसे इन्द्रियों से नहीं जान सकते, तथापि कार्य द्वारा उसका अनुमान किया जा सकता है ।

तथा जो दो या दो से अधिक परमाणुओं के संश्लेष से बनता है वह स्कन्ध है । इतनी विरोधना है कि द्रव्यगुण तो परमाणुओं के संश्लेष से ही बनता है किन्तु द्रव्यगुण आदि स्कन्ध परमाणुओं के संश्लेष से

भी बनते हैं तथा परमाणु और सन्ध के संश्लेष में या विविध सन्धों के संश्लेष में भी बनते हैं। इन्होंने अल्प सन्ध के मिश्र नैव नय सन्ध परस्पर कार्य भी हैं और कारण भी। जिन सन्धों में बनते हैं उनके कार्य हैं और जिन्हें बनाने हैं उनके कारण भी।

इन अणु सन्ध रूप पुद्गल के मुख्यतः छह भेद किये गये हैं—
स्थूलस्थूल, स्थूल, स्थूलमूदम, मूदमस्थूल, मूदम और मूदममूदम।

(१) स्थूलस्थूल—ठोस पदार्थ जिनका आकार, प्रमाण और घन-पल नहीं बदलता। जैसे लकड़ी, पत्थर और धातु आदि।

(२) स्थूल—द्रव पदार्थ, जिनका पेंचल आकार बदलता है घन-पल नहीं। जैसे जल और तेल आदि। ये पदार्थ जम जाने पर ठोस हो जाते हैं तब इनका अन्तर्भाव स्थूलस्थूल इस भेद में होता।

(३) स्थूलमूदम—जो फैसल नेत्र इन्द्रिय में गृहीत हो सकें और जिनका आकार भी घने किन्तु पकड़ में न आये वे स्थूलमूदम पुद्गल हैं। जैसे छाया, प्रकाश अन्धकार आदि ऊर्जाएँ (Energy)

(४) मूदमस्थूल—जो दिखाई तो न दें किन्तु स्पर्शन, रसना, घ्राण और श्रोत्र इन्द्रियों के द्वारा जिन्हें ग्रहण किया जा सके वे मूदमस्थूल पुद्गल हैं। जैसे ताप ध्वनि आदि ऊर्जाएँ व वायु।

वर्गीकरण में ऊर्जा के अनन्तर घातियों को रखा गया है। भार (Weight) को दृष्टि से घातिएँ ऊर्जा की अपेक्षा अधिक स्थूल हैं किन्तु वर्गीकरण का आधार घनत्व (Density) न होकर दृष्टिगोचर होना या न होना है। प्रकाश, विजली आदि ऊर्जाएँ आंखों से देखती हैं घातिएँ नहीं। इस प्रकार दृश्य और अदृश्य की अपेक्षा इनका वर्गीकरण किया गया है।

(५) मूदम—सन्ध होने पर भी जिनका किसी भी इन्द्रिय द्वारा ग्रहण करना शक्य नहीं है वे मूदम पुद्गल हैं। जैसे कर्मवर्गणा आदि। द्वयगुणक आदि का इसी भेद में अन्तर्भाव हो जाता है

आधुनिक विज्ञान जगत् में जिन पुद्गल स्कन्धों का विद्युदणु (Electron) उद्युदणु (Positron) और उचुच्छण (Proton) रूप से उल्लेख किया जाता है इनका अन्तर्भाव भी इसी भेद में दिया जा सकता है, क्यों ये स्थूलस्थूल और स्थूल स्कन्ध तो हैं ही नहीं। साथ ही ये किमो इन्द्रिय के विषय भी नहीं, पर हैं ये पुद्गल ही, अतः ये सूक्ष्म इम भेद में ही आते हैं।

(६) सूक्ष्मसूक्ष्म—पुद्गल होकर भी जो स्कन्ध अप्रमत्ता से रहित हैं वे सूक्ष्मसूक्ष्म पुद्गल हैं। जैसे पुद्गल परमाणु।

नियमसार में ये छहो भेद स्कन्ध के बतलाये हैं। इस हिसाब से विचार करने पर जो स्कन्ध कर्मवर्गणाद्यों से भी सूक्ष्म होते हैं उनका अन्तर्भाव सूक्ष्मसूक्ष्म भेद में होता है। जैसे द्रव्यणुक आदि।

इसके सिवा पुद्गलों का अन्य प्रकार से भी भेद किया जाता है। आगम में ऐसे भेद २३ बतलाये हैं। यथा—अणुवर्गणा, संख्याताणुवर्गणा, अमंज्यानाणुवर्गणा, अनन्ताणुवर्गणा, आदीर वर्गणा, अप्राज्ञ वर्गणा, तज्जस वर्गणा, अप्राश्चिद्वर्गणा, भाषा वर्गणा, अप्राज्ञवर्गणा, मनोवर्गणा, अप्राज्ञवर्गणा, कर्मणवर्गणा, भुववर्गणा, सान्तरनिरन्तरवर्गणा, शून्यवर्गणा, प्रत्येकशरीरवर्गणा, भुवशून्यवर्गणा, यादरतिगोदवर्गणा, शून्यवर्गणा, सूक्ष्मनिगोदवर्गणा, नभोवर्गणा, और महास्कन्धवर्गणा।

प्रथम भेद के सिवा ये सब भेद स्कन्ध के हैं। जिनमें शून्य वर्गणा केवल मध्यके अन्तरको दिखानेवाली हैं ॥ २५ ॥

रूप से स्कन्ध और अणु की उत्पत्ति के कारण—

भेदसङ्घातेभ्य उत्पद्यन्ते ॥ २६ ॥

भेदादणुः ॥ २७ ॥

भेद से, मघान से और भेद, सघान दोनों से स्कन्ध उत्पन्न होते हैं।

अणु भेद से ही उत्पन्न होता है।

स्कन्ध की उत्पत्ति तीन प्रकार से बतलाई है। कोई स्कन्ध संघात से अर्थात् जुड़े जुड़े द्रव्यों की एकत्व प्राप्ति से उत्पन्न होता है, कोई स्कन्ध भेद से अर्थात् खण्ड होने से उत्पन्न होता है और कोई स्कन्ध एक ही साथ हुए भेद और संघात दोनों से उत्पन्न होता है।

(१) संघात अर्थात् जुड़े जुड़े द्रव्यों की एकत्व प्राप्ति परमाणुओं परमाणुओं की भी होती है, परमाणुओं और स्कन्धों की भी होती है और स्कंधों स्कंधों की भी। जब दो या दो से अधिक परमाणु मिलकर स्कंध बनता है तब वह परमाणुओं के संघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। जब परमाणु और स्कन्ध मिलकर दूसरा स्कन्ध बनता है तब परमाणुओं और स्कन्ध के संघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। तथा जब दो स्कन्धों के मिलने पर तीसरे स्कन्ध की उत्पत्ति होती है तब स्कन्धों के संघात से स्कन्ध की उत्पत्ति कहलाती है। जैसे दो परमाणुओं के मिलने पर स्कन्ध बनता है वह संघातजन्य द्व्यणुक स्कन्ध है। इसी प्रकार तीन, चार, संख्यात और अनन्त परमाणुओं के मिलने पर क्रम से संघातजन्य त्र्यणुक, पचुरणुक, संख्याताणुक, असंख्याताणुक और अनन्ताणुक स्कन्ध उत्पन्न होते हैं। ये परमाणुओं के संघात से उत्पन्न हुए स्कन्धों के उदाहरण हुए। इसी प्रकार परमाणु और स्कन्ध तथा स्कन्ध स्कन्ध के संघात से बने हुए स्कन्धों के उदाहरण जान लेना चाहिये।

(२) जब किसी बड़े स्कन्ध के टूटने से छोटे छोटे दो या दो से अधिक स्कन्ध उत्पन्न होते हैं तो वे भेदजन्य स्कन्ध कहलाते हैं। जैसे ईंट के तोड़ने पर दो या दो से अधिक टुकड़े होते हैं। ये सब स्कन्ध होते हुए भी भेदजन्य हैं। इसलिये भेद से भी स्कन्ध उत्पन्न होते हैं यह कहा है। ये भेदजन्य स्कन्ध भी द्व्यणुक से लेकर अनन्ताणुक तक हो सकते हैं।

(३) तथा जब किसी एक स्कन्ध के टूटने पर टूटे हुए अवयव के साथ उसी समय अन्य स्कन्ध मिलकर नया स्कन्ध बनता है तब यह स्कन्ध भेद-संघातजन्य कहलाता है। जैसे टायर में छिद्र होने पर टायर से निकली हुई वायु उसी क्षण बाहर की वायु में जा मिलती है। यहाँ एक ही काल में भेद और संघात दोनों हैं। बाहर निकलनेवाली वायु का टायर के भीतर की वायु से भेद है और बाहर की वायु से संघात, इसलिये भेद और संघात से स्कन्ध की उत्पत्ति होती है यह कहा है। ये भेद-संघातजन्य स्कन्ध भी द्वयणुक से लेकर अनन्तानुक तक हो सकते हैं।

भेद, संघात और भेद-संघात के ये स्थूल उदाहरण हैं।

इसकी विशेष जानकारी के लिये पट्टखण्डागम और उसकी पञ्च टीका देखनी चाहिये। यहाँ बतलाया है कि द्वयणुक वर्गणों की उत्पत्ति तीन प्रकार से होती है—भेद से, सहात से और भेद-सहात से। आगे की वर्गणों के भेद से इसकी उत्पत्ति देखी जाती है, इन लिये तो भेद से इसकी उत्पत्ति कही है, दो अणुओं के सहात से इसकी उत्पत्ति होती है इसलिये सहात से इसकी उत्पत्ति कही है तब दो द्वयणुक भेद की प्राप्ति होकर पुनः द्वयणुक अवस्था की प्राप्ति हो जाती है इसलिये स्वस्थान की अपेक्षा भेद-सहात से इसकी उत्पत्ति कही है। त्रयणुक, चतुरणुक, मंद्याताणुक, अमंद्याताणुक, अनन्तानुक, आहार वर्गणा, अपाच वर्गणा, संजम वर्गणा, अपाच वर्गणा, यथा वर्गणा, अपाच वर्गणा, मनोवर्गणा, अपाच वर्गणा, कामं वर्गणा और ध्रुव वर्गणा की उत्पत्ति भी ऐसे ही तीन प्रकार से होती है। मान्तर निरन्तर वर्गणा, प्रत्येकशरीर वर्गणा, वादरनिगोद वर्गणा, सूक्ष्मनिगोद वर्गणा और महास्कन्ध वर्गणा स्वस्थान की अपेक्षा भेद-सहात से उत्पन्न होती हैं।

इस प्रकार स्कन्धों की उत्पत्ति कितने प्रकार से होती है इसका विवेचन किया ॥ २६ ॥

अणु की उत्पत्ति केवल भेद से बतलाई है इसका कारण यह है कि अणु पुद्गल द्रव्य की स्वाभाविक अवस्था है इसलिये उसकी उत्पत्ति संघात से नहीं हो सकती, क्योंकि संघात में दो या दो से अधिक परमाणुओं का सम्बन्ध विवक्षित है। पट्खण्डागम में भी अणु वर्गणा की उत्पत्ति इसी प्रकार से बतलाई है ॥ २७ ॥

अचाक्षुष स्कन्ध के चाक्षुष बनने में हेतु—

भेदसंघाताभ्यां चाक्षुषः ॥ २८ ॥

अचाक्षुष स्कन्ध भेद और सङ्घात से चाक्षुष होता है।

पुद्गलाणु का तो चक्षु से ग्रहण होता ही नहीं। स्कन्धों में भी कोई स्कन्ध अचाक्षुष होता है और कोई चाक्षुष। प्रस्तुत सूत्र में जो स्कन्ध अचाक्षुष अर्थात् चक्षु इन्द्रिय से अप्राप्त है वह चाक्षुष कैसे हो सकता है इसका विचार किया गया है। जो स्कन्ध पहले सूक्ष्म होने से अचाक्षुष है वह अपनी सूक्ष्मता का त्याग कर यदि स्थूल हो जाय तो चाक्षुष हो सकता है पर यह क्रिया न तो केवल भेद से ही सम्भव है, क्योंकि अचाक्षुष स्कन्ध में भेद के हो जाने पर भी उसकी अचाक्षुषता ज्यों की त्यों बनी रहती है और न केवल सङ्घात से ही सम्भव है, किन्तु इसके लिये भेद और सङ्घात दोनों की आवश्यकता है। मुलात्ता इस प्रकार है—

ऐसे दो स्कन्ध हों जिनमें एक अचाक्षुष है और दूसरा चाक्षुष। उनमें जो अचाक्षुष है वह चाक्षुष तभी हो सकता है जब वह चाक्षुष स्कन्ध के साथ एकत्र को प्राप्त होकर स्थूलता को प्राप्त कर ले। किन्तु समग्र अचाक्षुष स्कन्ध चाक्षुष स्कन्ध के साथ एकत्र को नहीं प्राप्त हो सकता, इसलिये अचाक्षुष स्कन्ध का भेद होकर उसका कुछ हिस्सा

दूसरे चाक्षुष स्कन्ध के साथ मिलकर स्थूलता को प्राप्त करता है और तब जाकर अचाक्षुष स्कन्ध चाक्षुष होता है। इसप्रकार अचाक्षुष स्कन्ध केवल भेद से और केवल महान से चाक्षुष नहीं होता किन्तु भेद और महान दोनों से चाक्षुष होता है यह सिद्ध होता है ॥ २८ ॥

इयं वा लक्षण—

अमद् द्रव्यलक्षणम् ॥ २९ ॥

द्रव्य का लक्षण सत् है।

लोक में जितने पदार्थ हैं वे सबके सब सद्रूप हैं, ऐसा एक ही पदार्थ नहीं जो अस्तित्व के परिगुण हो। यतः द्रव्य का मुख्य धर्म द्रव्यता-अन्वयशीलता है जो अस्तित्व में भिन्न नहीं, इसलिये द्रव्य का लक्षण मन् कहा है। यद्यपि द्रव्य अनेक हैं और उनकी विविधता में सकारण है तथापि सद्रूप में सब एक हैं, इसलिये 'मन्' यह लक्षण सब द्रव्यों में पट जाता है। ॥ २९ ॥

'मन्' की व्याख्या—

उत्पादव्ययधौव्ययुक्तं सत् ॥ ३० ॥

जो उत्पाद, व्यय और धौव्य इन तीनों से युक्त अर्थात् तत्त्व है वह सत् है।

जैनदर्शन के सिवा अन्य दर्शनों में सत् के विषय में बात बात भिन्न है। एक मत यह है कि जगत् में जो कुछ है वह एक है, सत् है और नित्य है। किन्तु इसके विपरीत दूसरा मत यह है कि जगत् में जो कुछ है वह नाना है और विरागणशील (उत्पाद-व्ययशील) है।

तीसरा मत सत् को तो मानता ही है पर इसके सिवा सत् की विविधता सत् में भिन्न असात् को भी मानता है। यह मत है जो परमाणुद्रव्य और काल, आत्मा आदि को नित्य और कारण

• अनेकत्व मानता है वह सत् नहीं है।

पट पट आदि को अनित्य मानता है। चौथा मन मन के चेतन और अचेतन दो भेद करता है और उनमें चेतन को नित्य तथा अचेतन को परित्यागो नित्य मानता है। एक ऐसा भी मत है जो जगन् को सत्ता को ही स्वीकार नहीं करता।

किन्तु जैनदर्शन में मन की परिभाषा भिन्न प्रकार में की गई है। उनमें किसी भी पदार्थ को न तो सर्वथा नित्य ही माना है और न सर्वथा अनित्य ही। कारुणद्रव्य सर्वथा नित्य और कार्यद्रव्य सर्वथा अनित्य है, यह भी उनका मत नहीं है किन्तु उसके मत से जड़ चेतन समग्र सद्रूप पदार्थ उत्पाद, व्यय और धौव्यरूप हैं।

अपनी जाति का त्याग किये बिना नवीन पर्याय की प्राप्ति उत्पाद है, पूर्व पर्याय का त्याग व्यय है और अनादि पारित्यागिक स्वभाव रूप से अन्वय घना इहना धौव्य है। ये उत्पाद, व्यय और धौव्य सन् या द्रव्य के निज रूप हैं।

जैसे कोयला जलकर राख हो जाता है। इसमें पुद्गल की कोयला-रूप पर्याय का व्यय होता है और साररूप पर्याय का उत्पाद होता है किन्तु दोनों अवस्थाओं में पुद्गल द्रव्य का अस्तित्व अचल रहता है। उसके प्राद्वार (Carbon) तत्त्व का विनाश नहीं होता है। यही उसकी धौव्यता है। द्रव्य विषयक उपर्युक्त सिद्धान्त को दृष्टि में रखते हुए ही जैन सिद्धान्त में जगत्कर्ता की कल्पना को निराधार कहा गया है। द्रव्य अविनाशी है, ध्रुव है और इसलिये उसका शून्य में से निर्माण सम्भव नहीं। पुद्गल को जीव अथवा पुद्गल का निमित्त मिलने से उसमें केवल पर्यायों का ही परिवर्तन सम्भव है। जैनदर्शन का यह द्रव्यों की नित्यता का सिद्धान्त ही विज्ञान का प्रकृति की अनाश्रयता का नियम (Law of Indestructibility of Matter) है। इस नियम को १८वीं शताब्दि में सुप्रसिद्ध वैज्ञानिक लैवाइजियर (Lavoisier) ने इन शब्दों में प्रस्तुत किया था—'कुछ भी निर्मेय

नहीं है और प्रत्येक क्रिया के अन्त में उतनी ही प्रकृति (Matter) रहती है जितने परिमाण में वह क्रिया के आरम्भ में रहती है। केवल प्रकृति का रूपान्तर (Modification) हो जाता है।

वास्तव में इस सूत्र द्वारा जैनदर्शन का ममप्रसार बनता दिख गया है। जगन् के जितने भी पदार्थ हैं उन सब के गुण धर्म जुड़े जुड़े होकर भी वे सब एक सामान्य क्रम को लिये हुए हैं इसमें जरा भी सन्देह नहीं। पदार्थों के उस सामान्य क्रम का निर्देश ही इस सूत्र द्वारा किया गया है। इससे हमें मालूम पड़ता है कि जड़ चेतन जितने भी पदार्थ हैं वे सब एक ही धारा में प्रवाहित हो रहे हैं। इस तत्त्व को ठीक तरह से समझ लेने के बाद ईश्वरवाद की मान्यता तो छिन्न-भिन्न हो ही जाती है। साथ ही निमित्तवाद और इसके अन्तर्गत कर्मवाद की मान्यता को मर्यादा भी स्पष्टरूप से प्रतिभासित होने लगती है। कर्तृत्व की योग्यता स्व में है या पर में यह वाद पुराना है। सर्वथा भेदवादियों ने ऐसी योग्यता का बीज स्व को नहीं माना है क्योंकि उनके मत में जिसे स्व कहा जाय ऐसी कोई पदार्थ ही नहीं है। उनके इस भेद की कोई सीमा ही नहीं रही। यहाँ तक कि उन्होंने गुण गुणों में भेद मान लिया है। इसलिये उनके यहाँ कारण तत्त्व का विचार करते समय यह जिज्ञासा सहज ही उत्पन्न होती है कि जो भी पर पदार्थ कर्तारूप से स्वीकार किये जाते हैं उनमें यदि सबके सब अज्ञ हैं तो उनका मामञ्जस्य कैसे किया जा सकेगा? उनमें कन से कम एक कारण तो बुद्धिमान् अवश्य होना चाहिये। ऐसी कारण बुद्धिमान् होकर भी यदि हीन प्रयत्न, निरिच्छ और अव्यापक कृत्वा तो वह बिना इच्छा के सर्वत्र सब प्रकार के कार्यों को कैसे कर सकेगा? इसलिये हमी जिज्ञासा के उत्तरस्वरूप उन्होंने कर्तारूप से ईश्वर को स्थापित किया है। उनके मत में जगन् में जितने भी कार्य होते हैं उन सब में ईश्वर की इच्छा, ईश्वर का ज्ञान और ईश्वर का प्रयत्न कार्य करता है।

विना किसी भी जिज्ञासा या किसी भी शक के हैं। हमारे सामने भी हमारा मन शांत रहता है। यह एक नई जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि यदि किसी व्यक्ति के मन में विषमता क्यों दिखलाई देती है। यह सत्य का प्रश्न है तो हमारे सत्य की स्थापना क्यों नहीं करनी। यह सत्य की स्थापना सुनिश्चित और हमारे धर्म के समर्थन में। स्वयं भी एक का अधिकारी भी सत्य की स्थापना करना था। हमारे ऐसा क्यों नहीं किया। स्नेह में जो दुःख, दमिष्ट और निरुद्ध नैतिकता के प्रतीक दिखलाई देते हैं उन्हें हमें बनाना ही न था। यह ऐसा करता जिसमें न तो किसी को किसी का क्या भी हो बनना पड़ता और न किसी को किसी का रोष ही बनना पड़ता। एक तो उसे किसी का निर्माण ही नहीं करता था। यदि उसने ऐसा किया ही था तो सत्य की स्थापना। प्रारम्भ में ही यह ऐसा ध्यान रखता जिसमें किसी प्रकार की विषमता को उत्पन्न ही न मिलता। न होता दोन न दुःखी दोनुरी। भला यह पक्ष का न्याय है कि एक नीच जाति का हो और दूसरा उच्च जाति का, एक दुःखी दमिष्ट हो और दूसरा भातिशय सम्पन्नशाली, एक योगी ज्ञानी परके जीवन दिनाये और दूसरा न्याय की तराजू लेकर इनका न्याय करे। क्या इन सब प्राणियों का निर्माण करते समय यह सोचा था। यदि यह ध्यान नहीं है तो फिर उसने ऐसा क्यों किया।

यद्यपि हम जिज्ञासा का समाधान उनके यहाँ फर्नबाद को स्वीकार करते किया जाता है। उनका कहना है कि यह सब दोष उनका नहीं है। किन्तु यह दोष उन उन प्राणियों के कर्म का है। जिसने अपना कर्म किया उसे उनमें पैसा बना दिया। भला यह हमसे अधिक और करता हो क्या। आखिर यह दुःखिमान ही तो ठहरा। वह ऐसा थोड़े ही कर सकता था कि जो अच्छा करे उसे भी अच्छा बनाये और जो बुरा करे उसे भी अच्छा बनाये। यदि वह ऐसा करता तो यह उत्तम सत्यसे

बड़ा पक्षपात होता । किन्तु यह ऐसा पक्षपात स्वयं कैसे कर सकता था । यदि कोई दूसरा पक्षपात करे तो उसका न्याय उसके दरबार में हो सकता है । पर यदि वह स्वयं इस प्रकार का पक्षपात करने लगे तो उसका न्याय कहीं होगा । तब तो प्राणियों को उसके ऊपर से आस्था ही उठ जायगी । इसलिये हमने अपना यहो न्याय रखा है कि जो उना करे उसे उसके कर्मानुसार ही योनि, बुद्धि और भोग मिलने चाहिये ।

किन्तु विचार करने से ज्ञात होता है कि जिस आधार से यह जिज्ञासा उत्पन्न हुई है वह आधार ही सदोष है । क्या भला यह बुद्धि से पटने की बात है कि पदार्थ तो हो और उसका कोई निजरूप न हो ! जब कि जगत् में पदार्थ हैं तो उनका निजरूप भी होना चाहिये । अन्यथा उन्हें अस्तित्व नहीं माना जा सकता है । इस प्रकार जब कि प्रत्येक पदार्थ का अपना निज स्वरूप सिद्ध हो जाता है तो बतना विगड़ना भी उसका उमी से मानना पड़ता है । इसलिये सिद्धान्त तो यही स्थिर होता है कि प्रत्येक पदार्थ का कर्तृत्व उसका उमी में है अन्य में नहीं । फिर भी सर्वथा भेदवादियों ने इस संगत मान्यता को धोर ध्यान न देकर स्वार्थवश अनेक कल्पनाएँ कर डाली हैं और दूसरों को उन कल्पनाओं की उलझन में फँसा कर उनकी बुद्धि पर ताला लगा दिया है । इससे वे इनने मन्द बुद्धि हो गये हैं कि वे उन कल्पनाओं के जाल से मुलक्त कर बाहर निकल ही नहीं पाते । कौ शोड़ी देर को यह मान भी लिया जाय कि प्रत्येक कार्य का कर्ता ईश है तो यह सब प्राणियों के कर्मों का भी तो कर्ता हुआ । फिर वह सिद्धान्त कहीं रहा कि जो जिस प्रकार का कर्म करता है उसे वह उनके कर्मानुसार ही योनि, बुद्धि और भोग देता है । तब तो यही सिद्धान्त स्थिर होता है कि अच्छा पुरा जो बुद्ध भी होता है वह स्वयं ईश्वर ही करता करता है । कर्म नाम को तो कोई वस्तु ही नहीं ठहरती । पर ईश्वर का यह कर्तृत्व तो तब बने जब एक तो अन्य पदार्थ अन्य का

कर्ता सिद्ध हो जाय और दूसरे प्रत्येक कार्य में बुद्धिमान् की आवश्यकता समझ में आ जाय। किन्तु विचार करने पर ये दोनों ही बातें सिद्ध नहीं होती हैं। न तो एक पदार्थ दूसरे का कर्ता हो सिद्ध होता है और न प्रत्येक कार्य में बुद्धिमान् की आवश्यकता ही अनुभव में आती है। एक पदार्थ दूसरे पदार्थ का कर्ता तो तब बने जब वस्तु में स्वकर्तृत्व की योग्यता न मानी जाय। किन्तु इसके साथ यह बात भी तो है कि जब वस्तु में स्वकर्तृत्व की योग्यता नहीं मानी जाती है तो उसमें अन्य के द्वारा कर्तृत्व की योग्यता कहाँ से आ सकती है क्योंकि जो स्वयं अपने जीवन के लिये उत्तरदायी नहीं है वह दूसरे के जीवन के लिये उत्तरदायी कैसे हो सकता है। इसलिये एक पदार्थ दूसरे पदार्थ का कर्ता है यह सिद्धान्त तो कुछ समझ में आता नहीं। युक्ति और अनुभव से भी इसकी सिद्धि नहीं होती। अनुभव में तो यही आता है और युक्ति से भी यही सिद्ध होता है कि प्रत्येक पदार्थ का कर्तृत्व उसका उसी में है अन्य में नहीं। इसप्रकार जड़ और चेतन जितने भी पदार्थ हैं वे जब स्वयं अपने कर्ता सिद्ध होते हैं तो प्रत्येक कार्य के लिये बुद्धिमान् कारण की कल्पना करना भी संगत नहीं ठहरता किन्तु जो जैसा है वह उसी रूप में अपना कर्ता है यही सिद्ध होता है। यही कारण है कि प्रकृत में उत्पाद व्यय और भौज्य वस्तु के स्वभावरूप से स्वीकार किये गये हैं। जो भी पदार्थ है वह जिस प्रकार अपने स्वरूप में स्थित रहता है उसी प्रकार वह परिणमनशील भी है। वही स्वयं कारण है और वही स्वयं कार्य है। जो उसका त्रैकालिक अन्वयरूप स्वभाव है वह तो कारण है और जो उसकी प्रति समय परिणमनशीलता है वह कार्य है। यह प्रत्येक पदार्थ के कार्यकारणभाव की गीमांसा है। यह क्रम इसीप्रकार से चालू था, इसीप्रकार से चालू है और इसी प्रकार से चालू रहेगा। इसमें कभी भी व्यतिव्रम नहीं हो सकता है।

इस पर यह प्रश्न होता है कि यदि प्रत्येक पदार्थ के कार्यकारण-

भाव की भीमासा इसप्रकार की है तो फिर घटादि की उत्पत्ति में कुम्हार आदि को और गति, स्थिति आदि में घर्मादि द्रव्यों को निमित्त-कारणरूप से क्यों स्वीकार किया गया है। क्या इससे एक पदार्थ दूसरे पदार्थ का कर्ता है यह नहीं सिद्ध होता है। भेदवादियों ने भी तो इन्हे इसीरूप में कर्ता माना है। फिर क्या कारण है कि उनके कम मनका खण्डन किया जाता है। सो इस प्रश्न का यह समाधान है कि यद्यपि कार्यकारित्व की योग्यता तो उसकी समी में है पर वह योग्यता निमित्तमापेक्ष होकर ही कार्यकारिणी मानी गई है, इसलिये प्रत्येक कार्य के होने में निमित्त का कितना स्थान है यह अवश्य ही विचारणीय है। अतः आगे इसी धारणा का विचार किया जाता है। निमित्त दो प्रकार के हैं—एक निष्क्रिय पदार्थ और दूसरे सक्रिय पदार्थ। निष्क्रिय पदार्थों में धर्म, अधर्म, आहारा और काल इन द्रव्यों की परिगणना की जाती है और सक्रिय पदार्थ अगणित हैं। इनमें से सर्व प्रथम निष्क्रिय निमित्तों का अपेक्षा विचार करने पर वे अनेक निमित्त ही प्राप्त होते हैं। उदाहरणार्थ एक पुरुष गमन करता है और धर्म द्रव्य इसके गमन करने में निमित्त होता है। अब यहाँ विचारणीय यह है कि धर्म द्रव्य ने इस पुरुष के गमन करने के लिये प्रेरणा की तब वह गमन करने के लिये प्रवृत्त हुआ या वह जब गमन करने लगा तब धर्म द्रव्य इसके गमन करने में निमित्त हुआ। वे दो ऐसे विचल्य हैं जिनका निर्णय होने पर ही निष्क्रिय निमित्तों की कार्य मर्यादा निश्चित होती है।

तब तो आगम में भी बतलाया है कि धर्म द्रव्य गति में निमित्त कारण तो है पर प्रेरक नहीं। इसका आशय यह है कि यदि गति क्रिया होती है तो वह निमित्त होता है अवश्यवा नहीं। अनुभव ने विचार करने पर भी यही बात समस्त में आती है क्योंकि ऐसा नहीं मन्त्रों पर सब कदाचो की सर्वत्र गति ही प्राप्त होगी, वे सभी भी स्थिर नहीं रह

सबसे। किन्तु देखा यह जाता है कि जहाँ तक जिस पदार्थ को गमन करना होता है वे गमन करते हैं और जहाँ स्थित होना होता है वहाँ वे स्थित हो जाते हैं, इसलिये उक्त उदाहरण से तो यही निश्चित होता कि प्रथम विकल्प ठीक न होकर दूसरा विकल्प ही ठीक है। अर्थात् जय जीय और पुद्गल गमन करने के लिये प्रवृत्त होते हैं तभी धर्म द्रव्य गमन किया में निमित्त होता है अन्यथा नहीं। इसलिये जितने भी निष्क्रिय पदार्थ हैं वे प्रेरकरूप से निमित्त नहीं हैं यह सिद्धान्त तो स्थिर हो जाता है। अब विचार केवल सक्रिय पदार्थों के विषय में ही रह जाता है सो विचार करने पर इनके विषय में भी यही निश्चित होता है कि वे भी प्रेरक निमित्त कारण नहीं हैं किन्तु धर्मादि द्रव्यों के समान वे भी उदासीन निमित्त कारण ही हैं। वे उदासीन निमित्तरूप से ही निमित्त कारण हैं ऐसा निर्णय करने के तीन कारण हैं—

१—जितने भी सक्रिय पदार्थ हैं उनमें निमित्तता की योग्यता सुनिश्चित नहीं है। एक बार वे जिम प्रकार के कार्य के होने में निमित्त होते हैं। दूसरी बार वे ठीक उससे विपरीत कार्य के होने में भी निमित्त होते हैं। उदाहरणार्थ—जो युवती प्रथम बार किसी को राग का विकल्प पैदा करने में निमित्त होती है वही युवती दूसरी बार उसी को विराग का विकल्प पैदा करने में भी निमित्त होती है।

२—जितने भी सक्रिय पदार्थ हैं उनमें एक काल में भी निमित्तता की योग्यता सुनिश्चित नहीं है क्योंकि विवर्तित/कार्यों के प्रति वे जिस प्रकार निमित्त होते हैं उनसे विपरीत कार्यों के प्रति वे उसी समय अन्य प्रकार से भी निमित्त होते हैं। उदाहरणार्थ—जो युवती किसी एक को राग का विकल्प पैदा करती है वही दूसरे को उसी समय विराग का विकल्प पैदा करने में भी निमित्त होती है।

३—कार्य उपादानरूप होता है किन्तु निमित्त उससे जुदा है। माना कि कोई कोई निमित्त उपादान से अभिन्न प्रदर्शी भी होता है। जैसे

किसी युवकी को देखने से उसका ज्ञान होता है और यह ज्ञान उनके प्रति राग को पैदा करने में निमित्त होता है। पर इससे उक्त कथन में कोई बाधा नहीं आती, क्योंकि यहाँ पर भिन्न द्रव्य उममे भिन्न कार्य के होने में कैसे निमित्त होता है इसका विचार किया जा रहा है।

इससे निश्चित होता है कि सक्रिय पदार्थ निष्क्रिय पदार्थों की तरह उदासीनरूप से ही निमित्त कारण होते हैं, प्रेरकरूप से नहीं।

शङ्का—इन बातों से तो इतना ही पता लगता है कि सक्रिय पदार्थों की निमित्तता अनियत है। इससे यह तो नहीं जाना जाता कि वे प्रेरकरूप से निमित्त नहीं हैं ?

समाधान—जब कि सक्रिय पदार्थों में निमित्त होने की योगता एक काल में दो कार्यों को अपेक्षा भिन्न भिन्न प्रकार की होती है तब फिर उन्हें प्रेरकरूप से निमित्त कैसे माना जा सकता है अर्थात् नहीं माना जा सकता। यही कारण है कि उक्त हेतुओं के आधार से यह निर्णय होता है कि सक्रिय पदार्थ भी अप्रेरक निमित्त हैं।

शङ्का—कभी कभी इच्छा न रहते हुए भी अनिच्छित स्थान के प्रति गति देखी जाती है। जैसे किसी शीघ्र गतिशील सवारी से यात्रा करने पर जहाँ उतरना चाहते हैं वहाँ उतरने का प्रयत्न करने पर भी आगे चले जाते हैं, इसलिये इस उदाहरण से तो यही स्थिर होता है कि सक्रिय पदार्थ प्रेरकरूप में भी निमित्त होते हैं ?

समाधान—इस उदाहरण से सक्रिय पदार्थ प्रेरकरूप से निमित्त होते हैं यह न सिद्ध होकर केवल इतना ही सिद्ध होता है कि गति किंवा भिन्न प्रकार से हुई और इच्छा भिन्न प्रकार से हुई। इच्छा और गति में एकरूपता न आने पाई। शीघ्र गतिशील सवारी जिस स्थान पर जाकर रुकी वहाँ तक गति नहीं होती थी इसका नियामक क्या ? यदि इसके नियामक का पता लग जाय तो अवश्य यह माना जा सकता है कि सक्रिय पदार्थ प्रेरकरूप में भी निमित्त है। किन्तु जब तक इस

लिये इस अपेक्षा से उपादान-उपादेय सम्बन्ध है और प्रत्येक कार्य के प्रति इसका होना अनिवार्य है, क्योंकि योग्यता के बिना कोई भी कार्य नहीं होता। जितने भी कार्य होते हैं वे सब अपने अपने उपादान से ही होते हैं। किन्तु पूर्व कर्म सब कार्यों में निमित्त नहीं है। कुछ ही कार्यों के होने में यह निमित्त है। ऐसे कार्य संसारी जीव के विविध प्रकार के भाव और उसकी विविध अवस्थायें तथा शरीर, वचन, मन और भ्रामोद्भूत ही माने गये हैं। इसलिये इन कार्यों से देव का अर्थात् पूर्व कर्म का निमित्त-नैमित्तिक सम्बन्ध माना गया है। इन कार्यों के बिना जगत् में और जितने भी कार्य होते हैं वे अन्य अन्य निमित्तों से होते हैं, पूर्व कर्म उनका निमित्त नहीं है।

शङ्का—यदि निमित्त कारण प्रेरक नहीं होता तब तो यह मानना चाहिये कि प्रत्येक कार्य अपने उपादान की योग्यतानुसार ही होता है।

समाधान—ऐसा मानने में कोई आपत्ति नहीं है।

शङ्का—तो फिर निमित्त कारण क्यों माने गये हैं, क्योंकि इस स्थिति में निमित्तों की विरोध आवश्यकता तो नहीं रह जाती है ?

समाधान—वे हैं, अतः माने गये हैं, इसलिये उनकी आवश्यकता और अनावश्यकता का तो प्रश्न ही नहीं उठता।

शङ्का—तब तो यदि कोई यह मानकर बैठ जाय कि जब जो होना होगा सो होगा, हम प्रयत्न क्यों करें, तो क्या हानि है ?

समाधान—ऐसा मानकर बैठ जाने में हानि तो कुछ भी नहीं है, पर ऐसा मानकर वह बैठता कहाँ है। जिन कार्यों के प्रति उसका रतन नहीं है उनके लिये भले ही यह यद्वाना करे पर जिन कार्यों में उसकी रुचि है उन्हें तो वह प्रयत्नपूर्वक करना ही चाहना है। यद्यपि यह ठीक है कि प्रत्येक कार्य उपादान की योग्यतानुसार ही होता है और प्रयत्न भी तदनुकूल होना है, पर होने हैं वे दोनों स्वतन्त्र ही। केवल इनका

निमित्त-निमित्तक सम्बन्ध होने में यह कहा जाता है कि यह कार्य इस प्रयत्न का फल है।

शङ्का—तब तो जगत् का धन सुनिश्चित-ता प्रतीत होता है ?

समाधान—ऐसा मानने में भी कोई आपत्ति नहीं है।

शङ्का—यही आपत्ति है कि इसमें बुद्धि को विघ्नान मिल जाता है और प्रयत्न मन्द पड़ जाता है ?

समाधान—ऐसा मानने से न तो बुद्धि को विघ्नान ही मिलता है और न प्रयत्न ही मन्द पड़ता है, क्योंकि इसका भी अपनी अपनी दिशा में होना अनिवार्य है। होता यह है कि जिसरी बुद्धि या प्रयत्न जिस कार्य के करने-दिगड़ने में निमित्त हो जाता है वह वहाँ सकलता या असकलता का भागी माना जाता है।

शङ्का—यदि इस दृष्टि से ईश्वर को निमित्त कारण मान लिया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—जिस आधार से ईश्वरवाद को माना गया है उसका इस मान्यता से कोई मेल नहीं बैठता।

शङ्का—इन दोनों मान्यताओं में क्या अन्तर है ?

समाधान—ईश्वरवाद की मान्यता का मुख्य आधार उसकी इच्छा और उत्तरा प्रयत्न है। वह जिस कार्य के विषय में जैसा सोचता है और जैसा प्रयत्न करता है वह कार्य उसीप्रकार का होता है। जिस समवायी कारण से वह कार्य बना है उसकी कोई स्वतन्त्रता नहीं रहती। किन्तु इस मान्यता में जड़ चेतन दोनों की स्वतन्त्रता अभ्युपगम्य रहती है उनमें कोई बाधा नहीं आती।

शङ्का—यदि इस मान्यता में निमित्त को जितना स्थान प्राप्त है उन रूप में ईश्वरवाद को मान लिया जाय तब तो कोई हानि नहीं है ?

समाधान—यदि इस रूप में ईश्वरवाद को स्वीकार किया जाता है

तब तो ईश्वर की मान्यता का कोई मूल्य ही नहीं रहता । उसका मानना न मानने के समान हो जाता है ।

शंका—ईश्वरवाद की मान्यता के समान यदि इस मान्यता को भी न्याय दिया जाय तो क्या हानि है ?

समाधान—यह वस्तु स्वभाव का उद्घाटनमात्र है । जगत् का जो क्रम चालू है उसे ही उद्घाटित करके बतलाया गया है इसलिए इसे मान्यता शब्द द्वारा कहा गया है । किन्तु ईश्वरवाद की मान्यता केवल कल्पना का विषय है ।

शंका—यदि कार्य के विषय में आंशिक परतन्त्रता मान लें तो क्या हानि है ?

समाधान—यह आंशिक परतन्त्रता की मान्यता ही पूर्ण परतन्त्रता की मान्यता की जननी है । ईश्वरवाद की मान्यता इसी भावना में से पैदा है । अतः निमित्त की मुख्यता में तो आंशिक परतन्त्रता बतली ही नहीं । हाँ यदि परतन्त्रता का अर्थ इतना किया जाता है कि कार्य जैसे उपादान में होता है वैसे वह निमित्तमापेक्ष भी होता है तो ऐसी मान्यता में कोई बाधा नहीं आती । यह कार्यकारणव्यवस्था के अनुकूल है । इसमें निमित्त को मान कर भी प्रत्येक पदार्थ की स्वतन्त्रता बचावतू बनी रहती है ।

शंका—कष्ट दोनों द्वांती में से किसे मानने में लाभ है और इसे मानने में हानि है ?

समाधान—यद्यपि हानि लाभ मान्यता में नहीं है, क्योंकि वह व्यवस्था जैसी है वह अपने क्रमानुसार स्थिर चल रही है या इस मान्यताओं के आधार में जीवन पर अन्धरा घृण प्रभाव तो पड़ता है । यथा—

ईश्वरवाद का मान्यता में अनन्तनिश्चयन वृत्तियों को अन्य 'मन्त्र' है—

(१) व्यक्ति की स्वतन्त्रता का अन्तर्ग्रहण होता है वह मनु परमन्त्रता का अनुभव करता है। व्यक्ति की मालिकी जानकर मनु के लिये यह नीति भाव गूँ जाता है।

(२) उसे अपने उत्थान पतन के लिये दूसरे की ओर देखना पड़ता है।

(३) उसके अपने कार्य में भी उसकी स्वतन्त्रता नहीं रहती।

(४) अपना दुरा जो भी होता है वह ईश्वर की कृपा का फल होने से कार्य के विषय में संशोधन की भावना लुप्त होती है।

(५) ईश्वरेच्छा के नाम पर एक व्यक्ति को दूसरे व्यक्ति पर हाथी होने का अवसर मिलता है जिनसे अनेक विषमताएँ व संघर्ष जन्म पाते हैं। आज की आर्थिक व्यवस्था, नानाजिक व्यवस्था व संस्थावाद आदि इसी के फल हैं।

तथा स्वसहृदय और व्यक्तिव्यावस्थ की भावना से निम्न लिखित भलाइयों को जन्म मिलता है—

(१) प्रत्येक व्यक्ति अपने को पूरे स्वतन्त्र अनुभव करता है। वह चेतन को तो ऐसा मानता ही है जड़ को भी ऐसा ही मानता है।

(२) प्रत्येक व्यक्ति अपने अच्छे दुरे कार्यों के प्रति स्वयं अपने को उत्तरदायी अनुभव करता है।

(३) एक व्यक्ति को दूसरे पर हाथी होने की भावना का लोप होता है।

(४) निमित्तनैमित्तिक सम्बन्धों के बीच में किसी अज्ञात शक्ति के न होने के कारण सहयोग प्रणाली के आधार पर संतुलन रखने में सुविधा होती है जिससे किन्हीं भी प्रकार की विषमता को जन्म देने में व्यक्ति निमित्त नहीं होने पाता।

शङ्क—जब जगत् का काम सुनभयत है तब ईश्वरवाद को दोष देने में क्या लाभ है ?

समाधान—ऐसा मान कर भी वर्तमान अव्यवस्था में कारण ईश्वर-
वाद तो है ही । जैसे विपक्षित व्यक्ति पूर्ण स्वतन्त्र हो सकता है पर
हमकी वर्तमान दुरवस्था का कारण मिथ्यात्व माना जाता है, क्योंकि
उसकी वर्तमान अवस्था का कारण वही है । जैसे ही वर्तमान में सर्वत्र
जो विषमता फैली हुई है उसका कारण ईश्वरवाद की मान्यता ही है ।
इस मान्यता का त्याग किये बिना व्यक्ति न तो अपने को पूर्ण स्वतन्त्र
अनुभव कर सकता है और न संसार बन्धन से उसका छुटकारा ही
हो सकता है ।

• शंका—यदि कहीं निमित्त और कहीं उपादान की प्रधानता मान
लें तो क्या हानि है ?

समाधान—ऐसा मानने से प्रत्येक वस्तु की स्वतन्त्रता का पता
होता है जो इष्ट नहीं है, अतः प्रत्येक पदार्थ की धारा अपनी योग्यता-
नुसार चालू रहती है और उस धारा के चालू रहने में अन्य अन्य
पदार्थ निमित्त होते रहते हैं ऐसा मानना ही उचित है और यही
मिद्वान्त पक्ष है ॥ ३० ॥

नित्यत्व का स्वरूप—

तद्भावाज्ययं नित्यम् ॥ ३१ ॥

उमके भाव से (अपनी जाति से) ज्युन न होना नित्य है ।

पिछले सूत्र में वस्तु को त्रयात्मक बतलाया है । इस पर प्रश्न होता
है कि उत्पाद, व्यय और धौव्य ये तीनों एक साथ कैसे रह सकते हैं,
क्योंकि इनके एक साथ रहने में विरोध आता है । जो उत्पाद-व्ययरूप
है वह धौव्यरूप नहीं हो सकता और जो धौव्यरूप है वह उत्पाद-
व्ययरूप नहीं हो सकता । जब कि धौव्य नित्यत्व का सूचक है और
उत्पाद-व्यय अनित्यत्व के सूचक हैं तब उसी को नित्य और उसी को
अनित्य मानना युक्त संगत नहीं, क्योंकि इससे विरोधादि अनेक दोष

आते हैं जिससे वस्तु का अभाव प्राप्त होता है। गुणान्ता इस प्रकार है—नित्यत्व और अनित्यत्व इनका शीत और वस्तु के समान एक काल में एक वस्तु में शान्ता विरोधी है, इसलिये विरोध दोष आता है। यतः इनका एक काल में एक वस्तु में शान्ता विरुद्ध है अतः इनका आधार भी एक मिस्र नहीं होता, इसलिये सर्वव्यापक दोष आता है। एक ही वस्तु में जिन स्वरूपों की अपेक्षा भेदाभेद माना जाता है उन स्वरूपों में भी किसी अन्य अपेक्षा से भेदाभेद माना जायगा, इस प्रकार उत्तरोत्तर कल्पना करने से अतयथा दोष आता है। वस्तु में जिन धर्म की मुख्यता से नित्यत्व धर्म माना जाता है उसी की अपेक्षा नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों मानने पर नङ्क दोष प्राप्त होता है। यदि जिन धर्म की अपेक्षा भेद माना जाता है उसी की अपेक्षा अभेद माना जाय और जिसकी अपेक्षा अभेद माना जाता है उसी की अपेक्षा भेद माना जाय तो व्यतिरेक दोष आता है। यतः वस्तु नित्या-नित्यात्मक है अतः उसका किसी एक असाधारण धर्म के द्वारा निश्चय करना अशक्य है इसलिये संशय दोष प्राप्त होता है। और इस प्रकार वस्तु के संशयापन्न हो जाने के कारण उनको प्रतिपत्ति नहीं हो सकती और बिना प्रतिपत्ति के वस्तु का अस्तित्व स्वीकार करना नहीं बनता। इसलिये पिछले सूत्र में जो सत् की व्याख्या उत्पाद, व्यव और भौज्य रूप की है वह नहीं बनती? इस प्रकार सत् की उक्त व्याख्या करने पर जो अनेक दोष प्राप्त होते हैं उनके परिहार के लिये जैन दर्शन के अनुसार नित्यत्व का स्वरूप बतलाना प्रस्तुत सूत्र का प्रयोजन है।

जैसा कि अन्य दर्शनों में नित्य का अर्थ कूटस्थ नित्य किया है नित्यत्व का वैसा अर्थ यदि जैन दर्शन में किया होता तो एक ही वस्तु में नित्यत्व और अनित्यत्व के एक काल में मानने में उक्त दोष भले ही प्राप्त होते। परन्तु जैन दर्शन किसी भी वस्तु को सर्वथा नित्य नहीं मानता किन्तु कथंचित् नित्य मानता है जिसका अर्थ होता है परिणाम

नित्य । तात्पर्य यह है कि जैसे त्रिकाल में अपनी जाति का नहीं त्याग करना प्रत्येक पदार्थ का स्वभाव है वैसे ही उसमें रहते हुए परिष्मण करना भी उसका स्वभाव है । वही उसकी परिणामोनित्यता है । इस प्रकार वस्तु को परिणामोनित्य मान लेने पर उसमें सन्तान की अपेक्षा में भौत्य और परिणाम की अपेक्षा से उत्पाद-व्यय के घटित होने में कोई दोष नहीं आता । जग में चेतन या अचेतन जितने भी पदार्थ हैं वे सब उत्पाद-व्यय-भौत्यात्मक हैं यह इसका तात्पर्य है ॥ ३१ ॥

पूर्वोक्त कथन की गिद्धि में हेतु—

अर्पितानर्पितसिद्धेः ॥ ३२ ॥

अर्पित का अर्थ मुख्य और अनर्पित का अर्थ गौण है । वस्तु अनेकान्तात्मक है । उसमें प्रयोजनवशा जिस धर्म की मुख्यता होती है वह विषयावशा प्रधानता को प्राप्त होकर अर्पित कहा जाता है और उसमें विपरीत धर्म अनर्पित हो जाता है । उस समय उसकी विषयता न होने में यह गौण हो जाता है । उसका कथन नहीं किया जाता है । हमसिद्धे एक ही पदार्थ को कभी नित्य और कभी अनित्य कहने में कोई विरोध नहीं आता है । यदि द्रव्यार्थिक नय की विवक्षा रहती है तो वह नित्य कहा जाता है और पर्यायार्थिक नय की विवक्षा रहती है तो वह अनित्य कहा जाता है । जिस प्रकार एक ही मनुष्य अपने पिता की अपेक्षा पुत्र कहा जाता है और अपने पुत्र की अपेक्षा पिता कहा जाता है । इस कथन में कोई विरोध नहीं आता है, उन्हीं प्रकार जग में भी जानना चाहिये । किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि जिस मनुष्य वस्तु नित्य कही जाती है उस समय उसमें एकमात्र नित्य धर्म ही रहता है और जिस समय वह अनित्य कही जाती है उस समय उसमें एकमात्र अनित्य धर्म ही रहता है क्योंकि ऐसा मानना युक्तिमत्त नहीं है । वस्तु जिस प्रकार नित्य है उन्हीं प्रकार वह अनित्य भी है । एक

दृष्टि से नित्य है और दूसरी दृष्टि से अनित्य है। त्रैकालिक अन्ययरूप परिणाम की अपेक्षा नित्य है और प्रति समय होनेवाली पर्याय की अपेक्षा अनित्य है। इससे वस्तु को परिणामानित्यता सिद्ध होती है। किन्तु इन दोनों धर्मों का वस्तु में एक साथ कथन नहीं किया जा सकता है। उनका प्रम से कथन करना पड़ता है, इसलिये जिस समय जिस धर्म का कथन किया जाता है उस समय उसको स्वीकार करनेवाली दृष्टि मुख्य हो जाती है और इससे विरोधी धर्म को स्वीकार करनेवाली दृष्टि गौण हो जाती है। वस्तु में विरुद्ध दो धर्मों की सिद्धि इसी प्रकार होती है ॥ ३२ ॥

पौद्गलिक बन्ध के हेतु का कथन—

स्निग्धरुक्षत्वाद्बन्धः ॥ ३३ ॥

स्निग्धत्व और रुक्षत्व से बन्ध होता है।

स्निग्धत्व का अर्थ चिक्नापन है और रुक्षत्व का अर्थ रूखापन है। ये पुद्गल के स्पर्श गुण की पर्याय हैं जो पुद्गल के परस्पर बन्ध में प्रयोजक मानी गई हैं। इन्हीं के कारण द्व्यणुक आदि बन्धों की उत्पत्ति होती है। एक परमाणु का दूसरे परमाणु से अकारण बन्ध नहीं होता है किन्तु उन बन्ध में उसी स्निग्ध पर्याय या रुक्ष पर्याय कारण होती है।

यद्यपि प्रत्येक कार्य के होने में बाह्य और आन्तरिक दोनों प्रकार के कारण लगते हैं। किसी एक के बिना कार्य नहीं होता। फिर भी यहाँ पर बाह्य कारण का निर्देश न करके केवल आन्तरिक कारण का निर्देश दिया गया है। इसके द्वारा यह बतलाया गया है कि बन्ध कार्य के प्रति पुद्गल की उपादान योग्यता क्या है जिससे एक पुद्गल का दूसरे पुद्गल में बन्ध होता है। इस स्निग्ध और रुक्षरूप योग्यता के द्वारा ही द्व्यणुक, त्र्यणुक, चतुरणुक, मरुतातणुक, अमरुतातणुक

और अनन्ताणुक बन्ध को उत्पत्ति होती है, यह उक्त वचन का तात्पर्य है।

पुद्गल में ऐसी स्वाभाविक योग्यता है जिससे यह इन गुणों के कारण बन्ध को प्राप्त होता है। जीव को जिस प्रकार प्रतिमय के बन्ध के लिये अलग अलग निमित्त लगाने हैं उस प्रकार पुद्गल को ऐसी बन्ध के लिये अलग अलग निमित्त अपेक्षित नहीं है। किन्तु वह इन गुणों के कारण परस्पर में सुतरां बन्धको प्राप्त होता है ॥ ३३ ॥

बन्ध के सामान्य नियम के अन्वय—

न जघन्यगुणानाम् ॥३४॥

गुणगाम्ये मदयानाम् ॥३५॥

द्वयधिक्षादिगुणानां तु ॥३६॥

जघन्य गुण—शक्यंशयानि अवयवों का बन्ध नहीं होता।

समान शक्यंशके होने पर सदृशों का बन्ध नहीं होता।

किन्तु दो शक्यंश अधिक आदि वाले अवयवों का बन्ध होता है।

यहाँ गुण शब्द शक्यंश या पर्यायवाची है। प्रत्येक गुण को पर्याय एक ही नहीं होती। यह प्रति समय बदलती रहती है। इस लिये यह प्रश्न होता है कि प्रत्येक पुद्गल हर अवस्था में क्या बन्ध का प्रयोजक माना गया है या इसके कुछ अपवाद हैं। यहाँ प्रस्तुत मूर्तों में से पहले और दूसरे मूर्त द्वारा इन्हीं अपवादों का विचार किया गया है और तीसरे मूर्त द्वारा बन्ध की योग्यता का निर्देश किया गया है।

प्रथम मूर्त में यह बतलाया गया है कि जिन परमाणुओं में स्थिर और ऋतु पर्याय जघन्य हो इनका बन्ध नहीं होता। वे तब तक परमाणु दशा में ही बने रहते हैं जब तक उनकी जघन्य पर्याय नहीं बदल जाता है। इससे यह संकेत मिलता है कि इनका जघन्य पर्याय नहीं

होती उनका बन्ध हो सकता है। परन्तु इनमें भी अपवाद है जो अगले सूत्र में बतलाया गया है। इनके अनुसार मध्यम या वृद्ध शक्त्यंशवाले परमाणुओं का भी बन्ध नहीं हो सकता। इनमें यद्यपि बंधने की योग्यता तो है पर ये समान शक्त्यंशवाले परमाणुओं के साथ बन्ध की नहीं प्राप्त होते इतना मात्र इसका तात्पर्य है।

इन सूत्र में सट्टा पद और है। इनसे यह अर्थ फलित होता है कि अस्तमान शक्त्यंशवाले सट्टा परमाणुओं का और समान शक्त्यंशवाले विस्तृता परमाणुओं का बन्ध हो सकता है जो स्पष्ट नहीं है इसलिये तीसरे सूत्र द्वारा बन्ध की नर्थादा निश्चित की गई है। इन सूत्र में यह बतलाया गया है कि दो शक्त्यंश अधिक होने पर एक पुद्गल का दूसरे पुद्गल से बन्ध हो सकता है। उदाहरणार्थ एक परमाणु में क्षिण्य या रुद्ध गुण के दो शक्त्यंश हैं और दूसरे परमाणु में चार शक्त्यंश हैं तो इन दोनों परमाणुओं का बन्ध हो सकता है। एक परमाणु में क्षिण्य या रुद्ध गुण के तीन शक्त्यंश हैं और दूसरे परमाणु में पाँच शक्त्यंश हैं तो इन दो परमाणुओं का भी बन्ध हो सकता है। हर हालत में बंधनेवाले पुद्गलों में दो शक्त्यंशों का अन्तर होना चाहिये। इससे न्यून या अधिक अन्तर के होने पर बन्ध नहीं होता। उदाहरणार्थ—एक परमाणु में क्षिण्य या रुद्ध गुण के दो शक्त्यंश हैं और दूसरे परमाणु में तीन या पाँच शक्त्यंश हैं तो उनका बन्ध नहीं हो सकता। परमाणुओं की बन्ध योग्यता सर्वत्र द्व्यधिकता के नियमानुसार मानी गई है।

बन्ध सट्टा और विस्तृता दोनों प्रकार के पुद्गलों का परस्पर में होता है। सट्टा का अर्थ समानजातीय और विस्तृता का अर्थ अस्तमानजातीय है। एक रुद्ध पुद्गल के प्रति दूसरा रुद्ध पुद्गल समानजातीय है और क्षिण्य पुद्गल अस्तमानजातीय है। इसी प्रकार एक क्षिण्य पुद्गल के प्रति दूसरा क्षिण्य पुद्गल समानजातीय है और

रुच पुद्गल असमानजातीय है। द्वयधिक गुण के नियमानुसार यहाँ सदृश का सदृश के साथ और सदृश का विमदृश के साथ बन्ध होता है पर जघन्य शक्त्यंश वाले पुद्गल के लिये यह नियम लागू नहीं है। वह जघन्य शक्त्यंश के रहते हुए सदा अव्यक्त दशामें रहता है। यदि हमकी जघन्य पर्याय न रह कर वह बदल जाती है तो वक्त निम्न के अनुसार वह भी बन्ध के योग्य हो जाता है।

अब इसी विषय को कोष्ठक द्वारा स्पष्ट करके बतलाते हैं—

क्रमिक	गुणांश	सदृश बन्ध	विमदृशबन्ध
१	जघन्य + जघन्य	नहीं	नहीं
२	जघन्य + एकाधिक	नहीं	नहीं
३	जघन्य + द्वयधिक	नहीं	नहीं
४	जघन्य + त्रयादि अधिक	नहीं	नहीं
५	जघन्येतर + सम जघन्येतर	नहीं	नहीं
६	जघन्येतर + एकाधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं
७	जघन्येतर + द्वयधिक जघन्येतर	है	है
८	जघन्येतर + त्रयादि अधिक जघन्येतर	नहीं	नहीं

श्वेताम्बर परम्परा में इन सूत्रों के अर्थ में मतभेद है। यहाँ एक तो गुणांशों की समानता रहने पर विसदृशों का बन्ध माना है दूसरे गुणांशों की विसदृशता रहने पर सदृशों का बन्ध माना है और तीसरे 'द्वयधिकादि' सूत्र में आदि पद को प्रकारवाचो न मान कर उसमें तीन, चार आदि गुणों का ग्रहण किया है ॥ ३४-३६ ॥

बन्ध के समय होनेवाली अवस्था का निर्देश—

बन्धेऽधिकौ पारिणामिकौ च ॐ ॥ ३७ ॥

बन्ध के समय दो अधिक शक्त्यंश दो हीन शक्त्यंश का परिणामन करानेवाले होते हैं ।

पुद्गलों का किस अवस्था में बन्ध होता है और किस अवस्था में बन्ध नहीं होता है इसका निर्देश कर देने पर प्रश्न होता है कि जिन रुक्ष और स्निग्ध शक्त्यंशवाले पुद्गलों का बन्ध होता है बन्ध के बाद उनकी वैसे स्थिति बनी रहती है या उनमें एकरूपता आ जाती है ? इसी प्रश्न का उत्तर देते हुए यहाँ बतलाया गया है कि बन्ध के समय दो अधिक शक्त्यंशवाले पुद्गल दो हीन शक्त्यंशवाले पुद्गल का परिणामन करानेवाले होते हैं । यह तो प्रत्यक्ष से ही दिखाई देता है कि जिस प्रकार गीला गुड़ उस पर पड़ी हुई धूलि को अपने रूप में परिणाम लेता है उसी प्रकार अन्य भी अधिक गुणवाला पुद्गल हीन गुणवाले पुद्गल का परिणामन करानेवाला होता है । इस प्रकार यद्यपि हीन शक्त्यंशवाला पुद्गल अधिक शक्त्यंशवाले पुद्गल रूप परिणम जाता है तथापि उनकी पूर्व अवस्थाओं का त्याग होकर एक तीसरी अवस्था उत्पन्न होती है इसलिये उन वंघे हुए पुद्गलों में एकरूपता आ जाती है । जिस प्रकार वस्त्र में शुक्ल और कृष्ण तन्तुओं का संयोग होता है ऐसा उनका संयोग नहीं होता किन्तु वे परस्पर में इस प्रकार मिल जाते हैं जिससे उनमें भेदकी प्रतीति नहीं होती ॥ ३७ ॥

* धेतान्तर परम्परा में 'बन्धे समाधिकौ पारिणामिकौ' ऐसा सूत्र पाठ है । तदनुसार उसमें एक सम का दूसरे सम को अपने स्वरूप में मिलाने रूप अर्थ भी है ।

प्रकारान्तर से द्रव्य का स्वरूप—

गुणपर्यायवद् द्रव्यम् ॥ ३८ ॥

गुण और पर्यायवाला द्रव्य होगा है ।

पहले द्रव्य का लक्षण बतला आये हैं । यहाँ प्रकारान्तर से उसका लक्षण बतलाया जाता है ।

जिसमें गुण और पर्याय हो वह द्रव्य है । गुण अन्वयी होते हैं और पर्याय व्यतिरेकी । प्रत्येक द्रव्य में कार्यभेद से अनन्त शक्तियों का अनुमान होता है । इन्हीं को गुण संज्ञा है । ये अन्वयी स्वभाव होकर भी सदा काल एक अवस्था में नहीं रहते हैं किन्तु प्रति समय बदलते रहते हैं । इनका बदलना ही पर्याय है । गुण अन्वयी होते हैं, इन कथन का यह तात्पर्य है कि शक्ति के मूलस्वभाव का कभी भी नारा नहीं होता । ज्ञान सदा काल ज्ञान बना रहता है । तथापि जो ज्ञान इस समय है वही ज्ञान दूसरे समय में नहीं रहता । दूसरे समय में वह अन्य प्रकार का हो जाता है । इससे मालूम पड़ता है कि प्रत्येक गुण अपनी धारा के भीतर रहते हुए भी प्रति समय अन्य अन्य अवस्थाओं को प्राप्त होता रहता है । गुणों की इन अवस्थाओं का नाम ही पर्याय है । इससे उन्हें व्यतिरेकी कहा है । वे प्रति समय अन्य अन्य होती रहती हैं । ये गुण और पर्याय मिलकर ही द्रव्य कहलाते हैं । इन इनके सिवा स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है । ये दोनों उसके स्वरूप हैं । गुण और पर्याय रूप से ही द्रव्य अनुभय में आता है, यह एक कथन का तात्पर्य है ।

पहले यद्यपि द्रव्य को उत्पाद, व्यय और धीव्य स्वभाव बना आये हैं और यहाँ उसे गुण पर्यायवाला बतलाया है पर विचार करने पर इन दोनों लक्षणों में कोई अन्तर प्रतीत नहीं होता, क्योंकि जो वस्तु वहाँ उत्पाद व्यय और धीव्य शब्द द्वारा कहा गई है वही यहाँ

गुण और पर्याय शब्द द्वारा कहे गये हैं। उत्पाद और व्यय ये पर्याय के दूसरे नाम हैं और धौव्य यह गुण का दूसरा नाम है, इसलिये द्रव्य को चाहे उत्पाद, व्यय और धौव्य स्वभाव कहो या गुण और पर्यायवाला कहो, दोनों का एक ही अर्थ है। गुण और पर्याय ये लक्ष्य स्थानीय हैं तथा उत्पाद, व्यय और धौव्य ये लक्षण स्थानीय हैं, इसलिये गुण का लक्षण धौव्य प्राप्त होता है तथा पर्याय का लक्षण उत्पाद और व्यय प्राप्त होता है। जिसका लक्षण किया जाय उसे लक्ष्य कहते हैं और जिसके द्वारा वस्तु को पहचान की जाय उसे लक्षण कहते हैं। गुण की मुख्य पहचान उसका सदाकाल बने रहना है और पर्याय की मुख्य पहचान उसका उत्पन्न होते रहना और विनष्ट होते रहना है।

यहाँ द्रव्यों को लक्षण तथा गुण और पर्याय को उसका लक्षण कहा है। इससे सहज ही इनमें भेद की प्रतीति होती है, किन्तु वस्तुतः इनमें भेद नहीं है। जो द्रव्य है वही गुण और पर्याय हैं तथा जो गुण और पर्याय हैं वही द्रव्य है। इसी प्रकार पर्याय भी गुणों से सर्वथा जुड़ी नहीं है। गुणों का अन्वय स्वभाव ही गुण शब्द द्वारा कहा जाता है और उनकी विविध रूपता ही पर्याय शब्द द्वारा कही जाती है। सार यह है कि विश्लेषण करने पर इन सबकी पृथक् पृथक् प्रतीति होती है, वस्तुतः वे पृथक् पृथक् नहीं हैं।

इस विषय को ठीक तरह से समझने के लिये सोनेका दृष्टान्त ठीक होगा। सोना पीतल आदि अनेक धर्म और उनकी तरतमरूप अवस्थाओं के सिवा स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है। कोई सोना कम पीला होता है और कोई अधिक पीला होता है। कोई गोल होता है और कोई त्रिकोण या चतुर्कोण होता है। सोना इन सब पीतल आदि शक्तियों में और उनकी प्रति समय होनेवाले विविध प्रकार की पर्यायों में व्याप्त रहित्व है। सब द्रव्यों का यह स्वभाव है। अपने गुण पर्यायों के सिवा उनके और स्वतन्त्र भूत नहीं

द्रव्य छः हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। इनमें साधारण और असाधारण दोनों प्रकार के अनन्त गुण हैं। उनकी विविध प्रकार की पर्यायें नादात्म्य रूप में मिलती हैं। साधारण गुण वे कहलाते हैं जो एकाधिक द्रव्यों में या मय द्रव्यों में पाये जाते हैं। अमृतत्व, यन्तुत्व, प्रमेयत्व आदि मय द्रव्यों में पाये जानेवाले साधारण गुण हैं और अमूर्तत्व यह पुद्गल के मिश्रित द्रव्यों में पाया जानेवाला साधारण गुण है। असाधारण गुण वे कहलाते हैं जो प्रत्येक द्रव्य की अपनी विरोधता रखते हैं। जीव में चेतना रूप पुद्गल में रूप आदि, धर्म में गतिहेतुत्व आदि, अधर्म में स्थितिहेतुत्व आदि, आकाश में अवगाहनत्व आदि और काल में वर्तनहेतुत्व धर्म उम उम द्रव्य के विरोध गुण हैं। ये प्रत्येक द्रव्य की अनुव्रीधो शक्ति हैं। इनसे ही उम उस द्रव्य की स्वतन्त्र सत्ता जानी जाती है। जिस द्रव्य के जितने गुण हैं उतनी ही प्रति समय उनकी पर्यायें होती हैं। पर्यायें बदलती रहती हैं।

द्रव्य को गुण पर्यायवाला कहने का हेतु यही है ॥ ३८ ॥

काल द्रव्य की स्वीकारता और उसका कार्य—

⊙ कालश्च ॥ ३९ ॥

सौञ्जन्तसमयः ॥ ४० ॥

काल भी द्रव्य है।

यह अनन्त समय (पर्याय) वाला है।

पहले काल के उपकारों पर प्रकाश डाल आये हैं परन्तु वह भी द्रव्य है ऐसा विधान नहीं किया है—इमलिये यहाँ उसे द्रव्य रूप से स्वीकार किया गया है।

* चेनाम्बर परम्परा में 'कालश्चे येके' ऐसा पाठ है। तदनुसार वे काल को एवमन्त से द्रव्य स्वीकार नहीं करते।

प्रमाण द्रव्य का प्रति समग्र अवस्था में विविध पर्यायों से होना सामान्य होता है। यह अवस्था द्रव्य स्वरूपता से ही नहीं बनता। जैसे जैसे बाल द्रव्य का प्रति में धर्म द्रव्य साधारण कारण है और प्रतिफल होनेवाली प्रतीति से अवस्था द्रव्य साधारण कारण है जैसे ही पर्याय द्रव्य की प्रति समग्र में नई नई पर्यायों का प्रमाण होता है वे स्वरूपता नहीं ही बनती। उनका भी कोई साधारण कारण होना चाहिये। यही तो भी साधारण कारण रूप से स्वीकार किया गया है यही बाल द्रव्य है।

इसमें सर्वनातेनुरूप आदि अवस्थाधारण गुण है और समुत्पन्न, प्रत्ये-
मन्तव्य, स्वरूप आदि साधारण गुण है। यही इनकी प्रमाण अवस्था
प्रति समय होनेवाली पर्यायों है। इसलिये द्रव्य के दोनो लक्षण प्रमाण
होने से यह भी द्रव्य है।

बाल द्रव्य परमाणु के समान एक प्रदेशी है। यह द्रव्यगुण आदि
के समान संज्ञात प्रदेशी, धर्म द्रव्य के समान अवस्थात प्रदेशी और
आवारा के समान अनन्त प्रदेशी नहीं है।

बाल द्रव्य प्रति समय होनेवाली पर्याय का साधारण कारण है
इसलिये उसे समुत्पन्न स्वीकार किया गया है। ऐसे बालगुण असंज्ञात
हैं जो तोरापारा के एक एक प्रदेश पर स्थित हैं।

यद्यपि दिन रात का भेद नूर्य आदि के निमित्त से होना है इसलिये
ऐसी प्रतीति होती है कि बालिक परिवर्तन का मुख्य कारण पुद्गल है।
पर जहाँ सूर्यादि नहीं हैं बालिक भेद तो यहाँ भी होता है। यह
सर्वथा अस्मान् नहीं हो सकता इसलिये उसके मुख्य कारण रूप से
बाल द्रव्य स्वीकार किया गया है।

जैसे वतमान समय है जैसे ही प्रतीति अनन्त समय हो गये हैं
और अपने अनन्त समय होने के लिये अवस्था एक पर्याय है। प्रतीति

परिणाम का स्वरूप

❀ तद्भावः परिणामः ॥ ४२ ॥

उत्पत्ति होना अर्थात् प्रति समय बदलते रहना परिणाम है।

परिणाम पर्याय का दूसरा नाम है। जिस द्रव्य का जो स्वभाव है उसी के भीतर उसमें परिवर्तन होता है। जैसे मनुष्य बालक से युवा और युवा से वृद्ध होता है पर वह मनुष्यत्व का त्याग नहीं करता वैसे ही प्रत्येक द्रव्य अपनी धारा के भीतर रहते हुए परिवर्तन करती रहती है। वह न तो सर्वथा कृत्स्न नित्य है और न सर्वथा क्षणिक ही। ऐसा भी नहीं है कि द्रव्य अलग रहा आवे और उसमें परिणाम अलग से हुआ के बिना ऐसा है कि द्रव्य स्वयं मूल जातिका त्याग किये बिना प्रति समय भिन्न भिन्न अवस्थाओं को प्राप्त होते रहते हैं। इनकी इन अवस्थाओं का नाम ही परिणाम है।

ये सब द्रव्यों में अनादि और सादि के भेद से दो प्रकार के होते हैं। प्रवाह की अपेक्षा वे अनादि हैं, क्योंकि परिणाम का प्रवाह प्रत्येक द्रव्य में अनादि काल से चालू है और अनन्तकाल तक चालू रहेगा। उत्पत्ति न तो आदि है और न अन्त है। तथा विशेष की अपेक्षा सादि हैं। प्रति समय नया नया परिणाम होता रहता है ॥ ४२ ॥

* इनके बाद धेनान्तर परम्परा में 'अनादिशदिनाय, स्तिथादिनाय, योगो-
दयेन' शेष वे शब्द सब अर्थ नष्ट हैं

छठा अध्याय

सात तत्त्वों में से जीव और अजीव तत्त्व का निरूपण किया हुआ है। अब आस्रव तत्त्व का निरूपण करते हैं।

योग और आस्रव का स्वरूप—

कायवाट्मनःकर्म योगः ॥ १ ॥

स आस्रवः ॥ २ ॥

काय, वचन और मन की क्रिया योग है।

वही योग आस्रव है।

पातञ्जल योग दर्शन में योग का अर्थ चित्तवृत्ति का निरोध दिया है। जैन ग्रंथों में भी अन्यत्र इसका यह अर्थ देखने को मिलता है। किन्तु प्रकृत में योग का अर्थ इससे भिन्न है यह बतलाना प्रस्तुत सूत्र का प्रयोजन है।

तपाचे हुए लोहे को पानी में डालने पर जैसे पानी अति वेग से परिस्पन्दित होने लगता है वैसे ही धीरान्तराय कर्म के क्षयोपरान्त कण के रहते हुए मनोवर्गणा, वचन वर्गणा और कायवर्गणा के आत्मस्वन से होनेवाला आत्म प्रदेशों का परिस्पन्द-द्वलन चलन योग कहलाता है। आशय यह है कि संसारी जीव के मध्य योग और योगस्थान के आठ प्रदेशों को छोड़ कर शेष सब प्रदेश प्रति समय उडेलिन होते रहते हैं। जो आत्मप्रदेश प्रथम क्षण में मस्तक के पास हैं वे ही अनन्तर क्षण में पैरों के पास और पैरों के प्रदेश मस्तक के पास पहुँचने हैं। संसार अवस्था में यह कम्पनव्यापार क्रिया प्रति समय

तो रहती है। इसी कम्पन व्यापार से कर्म और नोकर्म वर्गणाओं का ग्रहण होता है। जैन सिद्धान्त में इस क्रिया को ही योग कहा है। यद्यपि आत्म प्रदेशों का यह कम्पन व्यापार सब आत्म प्रदेशों में एक-एक न होकर न्यूनाधिकरूप में होता है जिनसे उत्तका तारतम्य स्थापित होता है और इसी तारतम्य के कारण विविध प्रकार के योगस्थान होते हैं।

शंका—योग और योगस्थान में क्या अन्तर है ?

समाधान—आत्म प्रदेश परित्यन्द का नाम योग है और योग की विविधता के कारण तारतम्यरूपसे प्राप्त हुए स्थानका नाम योगस्थान है।

यह योग आत्मन्वन के भेद से तीन प्रकार का है—काययोग, वचनयोग और मनोयोग। वीर्यान्तराय कर्म के क्षयोपशम के होने पर

शरीरारिषादि सात प्रकार की शरीर वर्गणाओं के पुद्गलों के आत्मन्वन से होनेवाला आत्म प्रदेश परित्यन्द काययोग है। शरीर नाम कर्म के उदय से

प्राप्त हुई वचन वर्गणाओं का आत्मन्वन होने पर तथा वीर्यान्तराय, अतिमानावरण और अक्षरमुक्तमानावरण आदि कर्मों के क्षयोपशम से

प्राप्त हुई आन्तरिक वचन लब्धि के होने पर वचन वर्गणा के आत्मन्वन से जो वचनरूप परिणाम के अभिमुख आत्मा में प्रदेशों का

परित्यन्द होता है वह वचन योग है। तथा वीर्यान्तराय और नो-

न्त्रियावरण कर्म के क्षयोपशम रूप आभ्यन्तर मनोलब्धि के होने पर

मनोवर्गणाओं के आत्मन्वन से मन परिणाम के अभिमुख आत्मा का

जो प्रदेश परित्यन्द होता है वह मनोयोग है। यद्यपि सयोग केवल ही भी तीनों प्रकार का योग होता है तथापि वहाँ वीर्यान्तराय और

मानावरण का क्षय होने पर तीनों प्रकार के वर्गणाओं के आत्मन्वन से होनेवाला आत्म प्रदेश परित्यन्द योग ही होता व्याख्यान करना

अभिहित करने के अयोग्य है क्योंकि यह अयोग्य है।

इनमें से एकेन्द्रिय जीवके केवल काययोग होता है, क्योंकि उसके वचनयोग और मनोयोग की कारणभूत सामग्री नहीं पाई जाती। द्वीन्द्रिय से लेकर असंज्ञी तक के जीवों के काय और वचन ये दो योग होते हैं। उसमें भी मायापर्याप्ति की समाप्ति के पूर्व तक काय योग ही होता है। संज्ञी जीवों के तीनों योग होते हैं। उसमें भी वचनयोग मायापर्याप्ति की समाप्ति के अनन्तर समय से और मनोयोग मन पर्याप्ति की समाप्ति के अनन्तर समय से हो सकता है। तथापि एक काल में एक जीव के एक ही योग होता है। विवेक यह है कि जिग जाति की वस्तुएँ जब आत्म प्रदेश परिग्रह में कारण होती हैं तब यही योग होता है।

यह तीनों प्रकार का योग ही आश्रय है। आश्रय को द्वारा कहना ही गई है। जिस प्रकार नाने आदि के मुख्य द्वारा जलाशयों पानी का प्रवेश होता है उसी प्रकार योग द्वारा ही कर्म और ज्ञान वर्णानुषों का प्रवेश होकर बुद्धि आत्मा से सम्बन्ध होता है इसीसे योग को आश्रय कहा है ॥ १-२ ॥

योग के भेद और उत्पत्ति बार्त्त—

शुभः पुण्यपुण्याशुभः पापस्य ॥ ३ ॥

शुभ योग पुण्य का और अशुभ योग पाप का आश्रय है।

प्रस्तुत सूत्र में योग के दो भेद दिये गये हैं एक शुभ योग और दूसरा अशुभ योग। मन, वचन और काय ये प्रत्येक वे शुभ और अशुभ के भेद से दो दो प्रकार के हो जाते हैं। यद्यपि योग आश्रयप्रदेशों के परिग्रह को बार्त्त है, इसलिये हममें शुभाशुभ की वृत्तता समझा जाती है। तथापि यही योग क शुभत्व और अशुभत्व का कारण नि

है। जैसे लोक में जिस उद्देश्य से किया जाता है वह किया उसी प्रकार की मानी जाती है। प्रशस्त उद्देश्य से की गई किया प्रशस्त गिनी जाती है और अप्रशस्त उद्देश्य से की गई किया अप्रशस्त गिनी जाती है। जैसे ही शुभ परिणामों से जो योग होता है वह शुभ योग है और अशुभ परिणामों से जो योग होता है वह अशुभ योग है।

शंका—शुभ और अशुभ के भेद से कर्म दो प्रकार के घटलाये हैं। इनमें से जो शुभ कर्म के घन्थ का कारण हो वह शुभ योग है और जो अशुभ कर्म के घन्थ का कारण हो वह अशुभ योग है। यदि शुभयोग और अशुभयोग का यह अर्थ किया जाय तो क्या आपत्ति है?

समाधान—घन्थ कार्य है और योग कारण है। इसलिये कार्य की अपेक्षा कारण में शुभत्व और अशुभत्व को कल्पना करना उचित नहीं है। तत्त्वतः योग में शुभत्व और अशुभत्व परिणामों की अपेक्षा प्राप्त होता है, इसलिये शुभ परिणामों से निर्वृत्त योग को शुभ कहा है और अशुभ परिणामों से निर्वृत्त योग को अशुभ कहा है।

हिंसा, चोरी, अन्नह्न आदि अशुभ काययोग है और दया, दान, मण्यर्प आदि शुभ काययोग है। अन्ध भाषण, कठोर भाषण, अतन्त्र प्रलाप आदि अशुभ वाग्योग है और नम्र भाषण, मृदु भाषण, सत्य भाषण, आदि शुभ वाग्योग है। दूनों के पद का चिन्तन करना, ईर्ष्या करना, टाड़ करना आदि अशुभ मनोयोग है और दूनों के रक्षा का चिन्तन करना, दूनों के गुणोत्कर्ष में प्रसन्न होना आदि शुभ मनोयोग है।

शंका—क्या शुभ योग से पुण्य कर्म का हो आस्रव होता है और अशुभ योग से पापकर्म का हो आस्रव होता है या इनमें कुछ विरोधना है?

समाधान—शुभ योग से पुण्य कर्म का और अशुभ योग से पाप कर्म का आस्रव होता है यह प्रयत्न का विशेष कथन किया है।

वस्तुतः प्रत्येक योग से दोनों प्रकार के कर्मों का आस्रव होता है। यद्यपि कर्मों में पुण्य और पाप का विभाग अनुभाग की प्रधानता से किया जाता है। जिन कर्मों का रस—अनुभाग शुभप्रद है वे पुण्य कर्म और जिन कर्मों का अनुभाग अशुभप्रद है वे पाप कर्म। कर्मसिद्धान्त का ऐसा नियम है कि विशुद्ध परिणामों में शुभ कर्मों का अनुभाग बन्ध उत्कृष्ट होता है और अशुभ कर्मों का अनुभाग बन्ध उघण्य होता है तथा संक्लेशरूप परिणामों से अशुभ कर्मों का अनुभागबन्ध उत्कृष्ट होता है और शुभ कर्मों का अनुभाग बन्ध उघण्य होता है। इससे इतना तो स्पष्ट हो ही जाता है कि शुभ परिणामों के रहते हुए भी दोनों प्रकार के कर्मों का बन्ध होता है और अशुभ परिणामों के रहते हुए भी दोनों प्रकार के कर्मों का बन्ध होता है तथापि जैसे शुभ परिणाम पुण्य कर्मों के तीव्र अनुभाग के कारण हैं और अशुभ परिणाम पाप कर्मों के तीव्र अनुभाग के कारण हैं वैसे ही शुभ और अशुभ योग के सम्बन्ध में भी जानना चाहिये। अर्थात् शुभ योग से पुण्य कर्मों का अधिक बन्ध होता है और अशुभ योग से पाप कर्मों का अधिक बन्ध होता है। आशय यह है कि जिन कर्मों में पुण्य और पाप का विभाग है उनमें से पुण्य कर्मों का प्रकृति और प्रदेशबन्ध शुभ योग की बहुलता से होता है और पाप कर्मों का प्रकृति और प्रदेशबन्ध अशुभ योग की बहुलता से होता है। वस्तुतः सूत्र में बन्ध की इसी प्रधानता को ध्यान में रख कर सूत्रकारने शुभ योग पुण्यकर्मों का आस्रव है और अशुभ योग पाप कर्मों का आस्रव है यह कहा है।॥

सामिभेद से आत्मा में भेद—

मक्षपायकपाययोः साम्परायिकेर्थापथयोः ॥ ४ ॥

कपाय माहित और कपाय रहित आत्मा का योग क्रम से साम्परायिक कर्म और ईर्ष्यापथ कर्म के आस्रवरूप होना है।

क्रोध, मान, माया और लोभ ये चार कपाय हैं। जिसके इन चार कपायों में से किसी एक का उदय विद्यमान है वह कपाय सहित आत्मा है और जिसके किसी भी कपाय का उदय नहीं है वह कपाय रहित आत्मा है। दसवें गुणस्थान तक सभी जीव कपाय सहित हैं और ग्यारहवें से लेकर शेष सब जीव कपाय रहित हैं।

आत्मा का सम्पराय—संसार बढ़ाने वाला कर्म या सम्पराय—पराभव करनेवाला कर्म साम्परायिक कर्म कहलाता है। जैसे गीले चमड़े पर पड़ी हुई धूलि उसके साथ चिपक जाती है वैसे ही योग द्वारा ग्रहण किया गया जो कर्म कपाय के कारण आत्मा से चिपक जाता है वह साम्परायिक कर्म है। यद्यपि ईयाका अर्थ गमन है पर यहाँ उसका अर्थ योग लिया गया है। इसलिये ईयापथ कर्म का अर्थ केवल योग द्वारा प्राप्त होनेवाला कर्म होता है। आशय यह है कि जैसे सूखी भीत पर धूलि आदि के फेकने पर वह उससे न चिपक कर तत्काल जमीन पर गिर जाती है वैसे ही योग से ग्रहण किया गया जो कर्म कपाय के अभाव में आत्मा से न चिपक कर तत्काल अलग हो जाता है वह ईयापथ कर्म है। प्रकृतिबन्ध, स्थितिबन्ध, अनुभागबन्ध और प्रदेशबन्ध ये बन्ध के चारों भेद साम्परायिक कर्म में पाये जाते हैं और ईयापथ कर्म में प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध ये दो ही भेद पाये जाते हैं, स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध नहीं पाये जाते। चूँकि स्थितिबन्ध और अनुभागबन्ध का कारण कपाय है तथा प्रकृतिबन्ध और प्रदेशबन्ध का कारण योग है इनों से कपाय सहित आत्मा का योग साम्परायिक आस्त्र बतलाया है और कपाय रहित जीव का योग ईयापथ आस्त्र बतलाया है ॥ ३ ॥

साम्परायिक कर्मास्त्र के भेद—

इन्द्रियरूपायाव्रतक्रियाः पञ्चचतुःपञ्चपञ्चविंशतिसंख्याः
पूर्वस्य भेदाः ॥ ५ ॥

पूर्ण है अर्थात् साम्प्रदायिक वर्मास्त्रय के इन्द्रिय, कर्माय, अन्न और विचार्य भेद हैं जो क्रम से पौष्ट, चार, पौष्ट और पक्षीम हैं ।

तथापि साम्प्रदायिक का अर्थ कर्माय होने से केवल कर्मायों को ही साम्प्रदायिक आश्रय के भेदों में गिनाना या तथापि विशेष परिचालन में लिये इन्द्रिय, अन्न और क्रियाओं को भी साम्प्रदायिक आश्रय के भेदों में गिनाना है । कर्मायों के साक्ष्य में ही इन्द्रिया इष्टानिष्ठ विषयों में प्रवृत्त होती हैं, दिग्मादिक अन्ननों में प्रवृत्ति भी कर्मायगुणक ही होती है और पक्षीम क्रियायें भी कर्मायों की विविधता का ही पक्ष हैं इसलिये इन सबको साम्प्रदायिक आश्रय के भेदों में गिनाना है ।

वर्णन, रसन, प्राण, चक्षु और श्रोत्र ये पौष्ट इन्द्रियाँ हैं । इनमें वर्णन अर्थात् शब्दों का सूत्र पञ्चीक में आ गुणा है । कोष, मान, माया और श्रोत्र ये चार कर्माय हैं । इनका विशेष वर्णन अध्याय आठ सूत्र ती में किया है । दिग्मा, समान्य, चोरी, अत्रदा और परिग्रह ये पौष्ट अन्न हैं । इनका विशेष वर्णन अध्याय आठ सूत्र तेरह में सत्रह तक है । क्रिया पक्षीम है जिसका साक्ष्य इस प्रकार है—

१—जो चीज, गुरु और प्रवचन की गूना का कारण होने से सत्य काय के बहानेवासी है वह सम्भवतः क्रिया है । २—जो मिथ्यात्व के दृश्य में अन्य देव की जागृता रूप प्रवृत्ति होती है वह मिथ्यात्व क्रिया है । ३—हर्षित अर्थात् हारा जाने आने आदि रूप प्रवृत्ति सत्य प्रवृत्ति क्रिया है । ४—संयत या त्यागी का अनिर्गति की ओर मूढान होना सम्भवतः क्रिया है । ५—ईर्ष्याय की निमित्तजन्य क्रिया ईर्ष्याय क्रिया है ।

१—वर्णन का अर्थ वर्णनार्थ का अर्थ वर्णन है । २—मिथ्यात्व का अर्थ मिथ्यात्व का अर्थ मिथ्यात्व है । ३—हर्षित अर्थात् हारा जाने आने आदि रूप प्रवृत्ति सत्य प्रवृत्ति क्रिया है । ४—संयत या त्यागी का अनिर्गति की ओर मूढान होना सम्भवतः क्रिया है । ५—ईर्ष्याय की निमित्तजन्य क्रिया ईर्ष्याय क्रिया है ।

१—क्रोध के आवेश से होनेवाली प्रादोषकी क्रिया है। २—दुष्ट-भाव मुष्ट होकर किसी काम के लिये प्रयत्न करना वाग्विही क्रिया है। ३—हिंसा के कारणभूत उपकरणों का प्रयोग करना आधिकारिकी क्रिया है। ४—प्राणियों को दुःख उत्पन्न करनेवाली पारितापिकी क्रिया है। ५—आयु, इन्द्रिय, फल और प्राणों का वियोग करनेवाली प्राणातिपातिकी क्रिया है।

१—रागवश रमणीय रूप के देखने का अभिप्राय रखना दर्शन क्रिया है। २—प्रमादवश होकर स्पर्श करने योग्य वस्तुओं के स्पर्श करने की वृत्ति स्पर्शन क्रिया है। ३—नये नये शस्त्रों को बनाना प्रात्यक्षिकी क्रिया है। ४—स्त्री, पुरुष और पशुओं के जाने, आने और रहने के ग्यान में नल मूत्र आदि का त्याग करना समन्तानुपातन क्रिया है। ५—अनवलोकित और अप्रमार्जित भूमि पर शरीर आदि का रखना अनामोग क्रिया है।

१—दूसरे के करने योग्य क्रिया को स्वयं कर लेना स्वहस्त क्रिया है। २—पापादान आदि प्रवृत्ति विशेष के लिये स्वीकारता देना निस्तर्ग क्रिया है। ३—दूसरे ने जो सावश कार्य किया हो उसे प्रकाशित कर देना विदारण क्रिया है। ४—पारित्र मोहनों के उदय से शास्त्रोक्त क्रिया को पालन न कर सकने के कारण उत्सङ्ग विपरीत कथन करना आज्ञाव्यापादिकी क्रिया है। ५—धूर्तता और आलस्य के कारण शास्त्रोक्त विधि के पालन करने में अनादर करना अनासांज्ञा क्रिया है।

१—झेड़ना, भेदना और मारना आदि क्रियाओं में स्वयं रत रहना और दूसरों के द्वारा वैसा करने पर आनन्द मानना आरम्भ क्रिया है। २—परिमह का नाश न होने के लिये किया जानेवाला प्रयत्न पारिमा-तकी क्रिया है। ३—ज्ञान और दर्शन आदि के विषय में अलपूर्ण व्यवहार करना माया क्रिया है। ४—अन्यदर्शन क्रिया के लक्षण 'म नम्र उडने नं जं जुड है उमको न ठक रना है' इत्यादि कद

कर प्रशंसा आदि द्वारा दृढ़ करना मिथ्यादर्शन क्रिया है। ४—मंगल का पात करनेवाले कर्मों का उद्भव होने से त्यागरूप प्रवृत्ति का न होना अभिव्यक्तज्ञान क्रिया है।

पाँच पाँच के हिमात्र से ये पचीस क्रियायें हैं। ये सबकी सब कदाचिन्मूलक होने से साम्प्रदायिक आश्रय का कारण हैं। साम्प्रदायिक क्रिया में भी प्रशंसित राग रहता है, अन्वया चेत्यादिको भक्ति, भद्रा और पूजा बन नहीं सकती है। मुनियों की ईर्ष्याममिति आदि जो पाँच ममिर्ष्या बननाई है ये सबकी सब प्रवृत्तिमूलक ही हैं। ऊन्हीं का शापन करने के लिये ईर्ष्यापथ क्रिया का निर्देश किया है। इसमें भी सुदृष्टिपूर्वक प्रवृत्ति पाई जाती है जो प्रशंसित रागपूर्णक होगी है, इसलिये यह भी साम्प्रदायिक आश्रय का कारण है। यद्यपि ईर्ष्यापथ कर्म के आश्रय का कारण योग भी ईर्ष्यापथ क्रिया कहा जा सकता है, तथापि यहाँ साम्प्रदायिक आश्रय के भेद गिनाये गये हैं, इसलिये ईर्ष्यापथ क्रिया का पूर्वोक्त अर्थ करना ही उचित जान पड़ता है ॥ ५ ॥

आश्रय के कारण समान होने पर भी परिणाम भेद से आश्रय में जो

विशेषता होती है उसका निर्देश—

नीत्रमन्दज्ञानाज्ञानभावाधिकरणवीर्यविशेषैर्म्यस्तद्विशेषः ॥६॥

नीत्रभाव, मन्दमर्षि, ज्ञानभाव, अज्ञानभाव, अधिकरण और वीर्य इनके भेद में हमको अर्थात् आश्रय की विवेचना होती है।

निष्ठाने मूल में आश्रय के जो भेद बतलाये हैं उनमें इन नीत्रभाव, मन्दमर्षि, आदि के कारण और भी विवेचना आ जाती है। अर्थात् एक एक आश्रय का भेद इन नीत्रभाव आदि के कारण अनेक प्रकार का हो जाता है। इसमें तीन इन्द्रियाँ, भाव कर्माय, पाँच अश्रय और पञ्चम क्रिया इनके प्रत्येक एक एक कारण के रहने पर भी हममें इन्द्रियाँ अनेक अनेक प्रकार का हो जाता है।

अन्तरात्मा और चित्तिद्रव्य कारणों की प्रवृत्ति में जो उन्वट पारस्वाम होता है वह मोक्षभाव है। मन्दभाव हमने विपरीत है। दर्शन क्रिया के समान होने पर भी परिणामों की तीव्रता और मन्दता के कारण उसमें अन्तर आ जाता है जिसमें न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। उदाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जिनमें से एक की घोलपट देखने की अभिरुचि तीव्र है और दूसरे की मन्द तो इन दो व्यक्तियों में से मन्द आसक्ति पूर्वक देखनेवाले की अपेक्षा तीव्र आसक्ति से देखनेवाला व्यक्ति आत्मव भेद के कारण अधिक कर्मबन्ध करेगा और मन्द आन-छियाला न्यून कर्मबन्ध करेगा।

यह भारने योग्य है ऐसा जानकर प्रवृत्ति करना शानभाव है और अहंकार या प्रमादयरा विना जाने प्रवृत्ति करना अज्ञातभाव है। वायु क्रिया के समान होने पर भी इन भावों के कारण आत्मव में अन्तर आ जाता है जिससे न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। उदाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जिनमें से एक हिंसा करना चाहता है और दूसरे का भाव शरसन्यास साधने का है। इनमें से पहले ने जानकर हिंसा की और दूसरे के द्वारा शरसन्यास साधते हुए विना जाने हिंसा हो गई तो इन दो में से प्रथम आत्मव के कारणों में भेद हो जाने से अधिक बन्ध करेगा और दूसरा न्यून।

अधिकरण का मतलब आधार से है। इसके जीव और अजीव रूप अनेक भेद आगे कहे जानेवाले हैं। इस कारण से भी आत्मव में भेद हो कर कर्मबन्ध में विशेषता आती है। जैसे—दो प्राणी हैं जो बू कर जान रहे हैं। उनमें से एक एकेन्द्रिय है और दूसरा पञ्चेन्द्रिय। यद्यपि इन दोनों की क्रिया एक है तथापि आधार भेद से आत्मव में भेद होकर इनके न्यूनाधिक कर्मबन्ध होता है। एकेन्द्रिय जीव न्यून कर्मबन्ध करता है और पञ्चेन्द्रिय इससे अधिक कर्मबन्ध करता है। यह जवाबधकरण का उदाहरण है। इसी प्रकार अजीवाधिकरण का

बटाहरण भी जान लेना चाहिये । जैसे—एक मनुष्य को प्रथम दिन छत्र दिया गया और दूसरे दिन मामूली, जिससे पहले दिन छत्र हिंसा करने का भाव द्विगुणित हो गया और दूसरे दिन वह मन पड़ गया । इस प्रकार अजीवाधिकरण के भेद से आश्रय में भेद हो कर कर्मबन्ध न्यूनाधिक होता है । प्रथम दिन तीव्र छत्र होने के कारण परिणामों में तीव्रता आगई थी जिससे अधिक कर्मबन्ध हुआ और दूसरे दिन मामूली छत्र होने के कारण हिंसा करने में कमर न रहा, इसलिये मन्द कर्मबन्ध हुआ ।

शक्ति विरोध धीरे कहलाना है । इससे भी आश्रय में भेद होकर कर्मबन्ध में फरक पड़ जाना है । बटाहरणार्थ—ऐसे दो व्यक्ति हैं जिन जन्मता की सेवा करना चाहते हैं । किन्तु एक हीनवत्त है और दूसरा अधिकवत्त । जो हीनवत्त है वह इसलिये अप्रसन्न रहता है कि हमसे सेवा नहीं बन पाती और दूसरा इसके विपरीत प्रसन्न रहता है । वा इसमें भी आश्रय में भेद होता है इसलिये वह भी न्यूनाधिक कर्मबन्ध का कारण है ।

इस प्रकार इन तीव्रभाव आदि के कारण आश्रय अनेक प्रकार का हो जाता है इसलिये इसके कार्यरूप से कर्मबन्ध में भी फरक पड़ जाता है यह प्रमृत्त सूत्र का भाव है ॥ ६ ॥

अधिकरण के भेद-प्रभेद—

अधिकरणं जीवाजीवाः ॥ ७ ॥

आद्यं मरम्भममारम्भाम्भयोगकृतकारितानुभवकृत्यादि-
वैमिश्रितितुष्टैः ॥ ८ ॥

निर्जनानिश्चेतनयोगनिमगां द्वितुष्टिभिर्मेदाः पम् ॥ ९ ॥

अधिकरण जीव और अजीवका है ।

जिसमें पहला जीवाधिकरण संरम्भ, समारम्भ और आरम्भ के भेद से तीन प्रकार का; योगभेद से तीन प्रकार का; कृत, कारित और अनुमत के भेद से तीन प्रकार का तथा कषाय भेद से चार प्रकार का होता हुआ परस्पर मिलाने से १८८ भेदरूप है।

तथा पर अर्थान् अजीवाधिकरणक्रम से दो भेद, चार भेद, दो भेद और तीन भेदवाले निर्वर्तना, निक्षेप, संयोग और निसर्गरूप है।

संसार चक्र जीव और अजीव के सन्बन्ध का फल है; शुभाशुभ कर्मों का घन्ध भी इन्हीं के निमित्त से होता है इसलिये आसन्न के अधिकरण जीव और अजीव बतलाये हैं। यहाँ अधिकरण से जीव और अजीव द्रव्य लिये हैं, तथापि वे विविध प्रकार की पर्यायों से आक्रान्त होते हैं, इसलिये पर्यायों के भेद से उनमें भेद होजाता है ॥ ७ ॥

यहाँ समग्र जीवों की ऐसी अवस्थाएँ शोधकृत कायसंरम्भ आदि के भेद से १८८ बतलाई हैं। इन १८८ अवस्थाओं में से प्रत्येक सफषाय जीव किसी न किसी अवस्था से युक्त अवश्य होता है। प्रमादी जीव का प्राणों का वियोग करना आदि के लिये प्रयत्न का आवेश संरम्भ है। तात्पर्य यह है कि शुभाशुभ किसी भी कार्य के करने का संकल्प करना संरम्भ है। संकल्पित कार्य के लिये साधनों का जुटाना समारम्भ है और उस कार्य को करने लगना आरम्भ है। कार्य तीन प्रकार के होते हैं—कायिक, वाचिक और मानसिक, इसलिये ये संरम्भादिक तीन उक्त तीनों कार्यों के भेद से नौ प्रकार के हो जाते हैं। ये नौ प्रकार के कार्य या नो स्वयं कृत होते हैं या अन्य से कराये जाते हैं या अनुमत होते हैं, इसलिये कृत, कारित और अनुमोदना के भेद से ये सत्ताईस प्रकार के हो जाते हैं। ये सत्ताईस भेद या तो मांथ के विषय होते हैं, या नात के, या माया के, या लोभ के विषय होते हैं। इसलिये इन सत्ताईस भेदों को चार कषायों से गुणित करने पर कुल एक सौ आठ भेद

होते हैं। वे ही मय जीवों की विविध अवस्थायें हैं जो कर्मबन्ध के कारण हैं। इनमें से किसी न किसी अवस्था के जरिये प्रत्येक जीव निरन्तर कर्मबन्ध करता रहता है। इन अवस्थाओं को समझने के लिये निम्न त्रिखित कोष्टक उपयोगी है—

संरम्भ १	समारम्भ २	आरम्भ ३	
काय ०	वचन ३	मन ६	
कृत ०	कारित ९	अनुमत १८	
क्रोध ०	मान २७	माया २४	लोभ ८१

इस कोष्टक में जीवाधिकरण के मय भेद और उनकी संख्या करने के क्रम का निर्देश किया गया है ॥ ८ ॥

जो मूर्त पदार्थ शरीर आदि के द्वारा जीवों के उपयोग में बद्ध कर्मबन्ध के कारण होते हैं वे मय अजीवाधिकरण हैं। यदि जीवों के उपयोग में आनेवाले मूर्त स्वरूप द्रव्यों को गिनाया जाय तो वे अणु-एत हो जाते हैं, इसलिये यहाँ उन्हें न गिना कर उनकी क्रिया परक वे अवस्थायें गिनाई हैं जो जीव के सम्पर्क से हुआ करती हैं। ऐसी अवस्थायें चार हैं। जैसे निर्वर्तना—रचना, निक्षेप-रखना, संयोग-मिलाना और निसर्ग-श्रवर्तन। निर्वर्तना के मूलगुण निर्वर्तना और

उत्तरगुरु निर्वर्तना ये दो भेद हैं। मूलपद से पाँचों शरीर, वचन, मन आलोच्यमान इनका प्रमाण होगा है तथा उत्तरपद से धातुवर्ग, पुनः-पर्व और पित्रवर्ग आदि का प्रमाण होगा है। पाँचों शरीरों, वचन, मन और आलोच्यमान की जो रचना अन्तरात्म माधनरूप से जीवों की शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होकर कर्मबन्ध का कारण होती है वह उत्तरगुरु निर्वर्तनाधिकार है। तथा जो प्रणिमा, वातवर्ग, पुनःपर्व और पित्रवर्ग आदि यद्विज्ञ माधनरूप से जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में उपयोगी होती हुई कर्मबन्ध का कारण होती है वह उत्तरगुरुनिर्वर्तनाधिकार है।

निक्षेपाधिकार के अन्तर्बेहिननिक्षेपाधिकार, दुष्प्रवृत्तिनिक्षेपाधिकार, नष्टाननिक्षेपाधिकार और अनाभोगनिक्षेपाधिकार ये चार भेद हैं। किसी भी वस्तु को बिना देने के पूर्व भूमि आदि पर या बिना देते ही किसी वस्तु का पक्ष पर रख देना अन्तर्बेहिननिक्षेप है। देना कर भी ठीक तरह से प्रमार्जन किये बिना ही वस्तु को रख देना दुष्प्रवृत्तिनिक्षेप है। प्रत्यवेष्टा और प्रमार्जन किये बिना ही नष्टान अर्थात् टाकली से वस्तु को रख देना नष्टाननिक्षेप है। उपयोग के बिना ही किसी वस्तु को पक्ष पर रख देना अनाभोगनिक्षेप है। ये चारों प्रकार के निक्षेप जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होने से कर्मबन्ध के कारण होते हैं।

संयोग के भङ्गानसंयोगाधिकार और उपकरणसंयोगाधिकार ऐसे दो भेद हैं। विरज्ज अन्न, जल आदि का संयोग करना जो जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होता हुआ कर्मबन्ध का कारण होता है भङ्गानसंयोगाधिकार है। तथा पाय, पीछो आदि उपकरणों का संयोग करना जो जीव की शुभाशुभ प्रवृत्ति में हेतु होता हुआ कर्मबन्ध का कारण होता है उपकरणसंयोगाधिकार है।

निर्गताधिकार के शरीर, वचन और मन ये तीन भेद हैं। शरीर

का प्रवर्तन गर्तगुणिसर्गविक्रम है। वचन का प्रवर्तन वचनान्तर्गत
विक्रम है और मन का प्रवर्तन मनोनिर्गुणविक्रम है। ये दो ही
ही गुणगुण प्रवृत्ति में हेतु होने में कर्मवन्ध के कारण हैं ॥ ६ ॥

एतत् प्रवृत्ति के धर्म के कारण के भेद—

तत्त्वदोषानिहवमात्सर्पात्तुगवासादनापघाता इति दर्शनं
गगयोः ॥ १० ॥

दुःखगोचरापादन्दनवधपरिदेवनान्यान्निपरोनयस्यान्तर्गतं
यस्य ॥ ११ ॥

भूतवन्धनुकम्पादानमरापसंयमादियोगः सान्निः शौचान्ति
मदेष्य ॥ १२ ॥

केवलश्रुतसंयवर्मदेवावर्णवादी दृष्टेननोदस्य ॥ १३ ॥

कषापोदपार्थावपरिष्टानथाविमोदस्य ॥ १४ ॥

बह्मरम्भपरिग्रहत्वं नाकृत्स्यापुषः ॥ १५ ॥

माया तैर्यग्नोनस्य ॥ १६ ॥

अत्यारम्भपरिग्रहत्वं मानुषस्य ॥ १७ ॥

स्वभावमादवच्च ॥ १८ ॥

निरुत्तुल्यत्वं च सर्वेषाम् ॥ १९ ॥

मरापसंयनमयमामयमाकाशनिर्बगवात्तुगवासांमि दैवस्य ॥ २० ॥

मम्यत्वं च ॥ २१ ॥

योगवत्त्वा विमवादनं चामुमय नात्रः ॥ २२ ॥

नद्विपरीतं शुनस्य ॥ २३ ॥

दर्शनविशुद्धिविनयसम्पन्नता शीलव्रतेष्वनर्वाचारोऽभीष्ट-
ज्ञानोपयोगसंवेगौ शक्तिवस्त्यागवपत्ती साधुसमाधिर्वैपाकृत्य-
करस्त्वर्हदाचार्यबहुश्रुतप्रवचनभक्तिरावरपकापरिहायिर्नागप्रभाव-
नाप्रवचनवत्तत्त्वमिति वीथिकरत्वस्य ॥ २४ ॥

पराल्पनिन्दाप्रशंसे सदस्तदुलोच्छादनोद्भावने च नीचैर्गो-
त्रस्य ॥ २५ ॥

तद्विपर्ययो नीचैर्वृत्त्यनुत्पत्तौ चोचरस्य ॥ २६ ॥

विज्जवरत्नमन्तरापस्य ॥ २७ ॥

ज्ञाने और दर्शन के विषय में किये गये प्रक्षेप, निन्दित, मन्त्रार्थ,
मन्तराप आत्मादन और उपपात से ज्ञानावरण कर्म और दर्शनावरण
कर्म के अस्त्व हैं।

नित्य आत्मा में, पर आत्मा में या अन्य आत्माओं में स्थित दुःख,
शोक, त्रास, आश्रयन, वध और परिदेवन से ज्ञानावादेदीय कर्म के
अस्त्व हैं।

भूत-अनुसन्ध, अग्नि-अनुसन्ध, दान और सहायनंपन आदि का
इतिवृत्त ध्यान रखना तथा अग्नि और शीघ्र से नाशवेदीय कर्म के
अस्त्व हैं।

बेहती, झुग, मंथ, धर्म और देवका अवर्णवद् दर्शनमोहनीय कर्म
का अस्त्व है।

बनर के उद्गम में होने वाला आत्मा का तेज परित्याग चान्द्रि-
यवेदीय कर्म का अस्त्व है।

बहुवृत्त आरम्भ और बहुवृत्त परिष्कार का भेष मन्त्रावृत्त का अस्त्व है।

मन्त्रा विपर्यय का अस्त्व है

आत्म आरम्भ और आत्म समाप्त का भेष मन्त्रावृत्त का अस्त्व है।

और स्वभाव को मृदुता भी मनुष्याय का आवश्यक है।

निशीज्य और निश्रंत्य तथा पूर्वोक्त अल्प आग्नेय धर्म
भाव सभी आयुर्धर्मों के आश्रय हैं।

मरामांगम, संयमांगम, अकामनिजंरा श्रीर बालनय मे रं
के आग रहे।

18 और सत्यरूप भी देवान का आग्रह है ।

योग की गणना और विमर्शादन से अशुभ नाम कर्म के आभार हैं।
इनके विपरीत अर्थात् योग की मरलना और अविमर्शादन से शुभ
नाम कर्म के आभार हैं।

नमोऽस्ति विनायकप्रसादात्, शील और प्रवीं में निर्देश पूर्व,
मानव ज्ञानोपयोग, मानव संवेग, शक्ति के अनुसार त्याग, शक्ति
अनुसार लक्ष्य, साधुसमाधि, वैवाहिक व्यवस्था, आर्थिक विकास, आवश्यक
वस्तुओं की प्राप्ति, आवश्यक क्रियाओं की पूर्ति होना, मा-
नवजन और प्रत्यक्ष व्यवस्था से सब कार्य का नाम कर्म के आधार है।

वर्षि, ज्ञान, आत्मप्रशसा, मद्गुणी का उद्गादन और धनदुग्ध
६। दुःखन से मोक्ष मोत्राने क आगत हैं ।

उत्तर ॥ विवरण अधोलिखितानुसार, आत्मनिष्ठा आदि तथा नैष्ठिक
आदि विविधमानवा ये जगोचर कर्म के आश्रय हैं ।

निम्न कक्षा अन्तर्गत कम क। आगत है।

अब वह सम्मान में समय कर्मों के आभार-वत्स के कारण है।
 बाद। अब जो कर्म के आभार-वत्स के कारण है।
 कर्मों के कारण है। यह कर्मों के कारण है। यह कर्मों के कारण है।
 यह कर्मों के कारण है। यह कर्मों के कारण है। यह कर्मों के कारण है।

से कषाय की अपमान्तर जातियों में अन्तर हो कर ये प्रमुखता से अलग अलग कर्मों के बन्धहेतु होते हैं, यही बात अगले सूत्रों में धतलाई गई है। तथापि इस प्रकरण को विधिवत् नमन करने के पहले कर्मों की बन्ध विषयक कुछ बातों पर प्रकाश डाल देना आवश्यक है—

१—गुणस्थान ग्रन्थ से यह नियम है कि प्रारम्भ के नौ गुणस्थानों तक आयु कर्म के सिवा शेष सात कर्मों का बन्ध निरन्तर हुआ करता है और आयु कर्म का बन्ध मध्य गुणस्थान के सिवा अप्रमत्त गुणस्थान तक आयुबन्ध के योग्य काल और परिणामों के होने पर होता है। इसके सिवा दसवें गुणस्थान में मोहनीय के बिना शेष छः कर्मों का तथा अगले तीन गुणस्थानों में एक सातावेदनीय का बन्ध होता है। अतः इस प्रकरण में जो प्रत्येक कर्म के बन्ध कारण धतलाये जा रहे हैं तो उसका यह अभिप्राय नहीं कि विवक्षित कर्म के बन्ध कारणों के रहने पर केवल उसी कर्म का बन्ध होगा अन्य कर्म का नहीं, किन्तु इसका यह अभिप्राय है कि उस समय उस कर्म का तत्काल बंधनेवाले दूसरे कर्मों की अपेक्षा अधिक अनुभागबन्ध होगा। इसी विवक्षा से ये आगे प्रत्येक कर्म की अपेक्षा आश्रय के विभाग किये गये हैं।

२—दूसरी बात यह ज्ञातव्य है कि यद्यपि बन्ध के कारणों में नमन्यस्त्व, संयमासंयम और संयमरूप आत्म-परिणामों को भी गिनाया गया है पर तत्त्वतः ये बन्ध के कारण न होकर मुक्ति के ही कारण हैं। फिर भी यहाँ इनको बन्ध के कारणों में गिनाने का यह अभिप्राय है कि इनके सङ्गाव में योग और कषाय से अमुक कर्म का ही बन्ध होता है अन्य का नहीं। उदाहरणार्थ मनुष्य और तिर्यङ्मगति में सन्यग्दर्शन के रहने पर देवायु का ही बन्ध होता है, अन्य तीन आयुओं का नहीं। इसी से नमन्यस्त्व के देवायु के बन्ध के कारणों में गिनाया है।

तत्त्वज्ञान के निरूपण के समय व्याख्यान नहीं करनेवाले पुस्तक के भीतर ही भीतर जलते रहना प्रदोष है। तत्त्वज्ञान के पूछने पर या उसके साधन मँगाने पर, अपने मन से होने पर भी ज्ञान के अभिप्राय से यह कहना कि मैं नहीं जानता या मेरे पास यह वस्तु नहीं है, निन्द्य है। तत्त्वज्ञान अध्यत्म और परिपक्व हो गया वह देने योग्य हो तो फिर भी जिम कारण से यह नहीं दिया जाता है वह मायम है। ज्ञान या ज्ञान के साधनों की प्राप्ति में बाधा डालना अन्तराध है। दूसरे के द्वारा तत्त्वज्ञान पर प्रकाश डालने समय शरीर में या बस्तु में उसका निषेध करना आमादन है। किसी का किसी गाम रित्त का ज्ञान निर्दोष है तो भी उसमें दूषण लगाना उपघात है।

शङ्का—आमादन और उपघात में क्या अन्तर है ?

समाधान—प्रमाण ज्ञान के रहते हुए भी उसकी विनय न करना, दूसरे के सामने उसकी प्रशंसा न करना आदि आमादन है अतः इन को अज्ञान मानकर उसके नारा करने का अभिप्राय रखना उपघात है यही इन दोनों में अन्तर है।

ये प्रयोगादिक यदि ज्ञान, ज्ञानी और हमके साधनों के विषय में दिये गये हों तो ज्ञानावरण कर्म के आशय—बन्धहेतु होते हैं जो वर्तमान तथा दूरान के साधनों के विषय में दिये गये हों तो वर्तमान कर्म के आशय—बन्धहेतु होते हैं ॥१०॥

कौटुम्बिक परिग्राम दुःख है। किसी उपकारी का मिय बन्धु सम्बन्ध टूटने का जो पक्का पेट होनी है वह शोक है। अज्ञान आदि के निमित्त में मन में कलुषा बहुता होनी है अतः वर्तमान होना है वह कलुष है। अज्ञान वर्तमान के कारण अद्वय भाव में अतीत भविष्य के सब विषय अज्ञान हुए अद्वय भाव अद्वय है अतः उपकार कलुष है। अतः

एक व्यक्ति के गुणों का स्मरण कर ऐसा रोना जिसे सुननेवाले को दया पैदा हो परिदेवन है।

यद्यपि केवल दुःख के कहने से इन मय का ग्रहण हो जाता है तथापि दुःख के अवान्तर भेदों को दिखलाने के लिये पृथक् रूप से इनका निर्देश किया है।

शङ्का—यदि दुःखादिक अपने में, दूसरे में या दोनों में उत्पन्न करने से उत्पन्न करनेवाले के लिये असातावेदनीय कर्म के आस्रव होते हैं तो फिर अहन्मत्तानुयायी केशलोच, उपवास, आतापन योग और आसन आदि में क्यों विश्वास करते हैं, क्योंकि ये भी दुःख के निमित्त होने से असातावेदनीय कर्म के आस्रव ठहरते हैं?

समाधान—जो दुःखादिक क्रोध आदि के आवेश से होते हैं वे असातावेदनीय कर्म के आस्रव होते हैं, अन्य नहीं। मुनि जो केशलोच और उपवास आदि विधिबिधान करता है वह दुःख के लिये नहीं, किन्तु इन्द्रिय, मन और बाह्य परिस्थिति पर विजय पाने के लिये ही करता है; इसलिये उसके उनके करने से परम प्रसन्नता उत्पन्न होती है, दुःख नहीं। सर्वत्र यह मान लेना ठीक नहीं कि जिन कारणों से एक को सन्ताप होता है उन्हीं कारणों से दूसरे को भी सन्ताप होना ही चाहिये। यह साधना का विषय है जिसने इन्द्रिय, मन और कर्मायों पर विजय पा ली है वह बाह्य जगत् की अपेक्षा दुःख के कारण रहने पर भी दुःखी नहीं होता और जिसने उन पर विजय नहीं पाई है वह दुःख के अत्यल्प कारण मिलने पर भी अत्यन्त दुःखी होने लगता है, इसलिये केशलोच आदि व्रतों के पालन करने में यति की मानसिक रुचि होने के कारण वे उसके लिये दुःख के कारण नहीं होते। जैसे कोई वैद्य चौरफाड़ में निमित्त होने पर भी पापभागी नहीं होता, क्योंकि उसका उद्देश्य दूसरे को रोगमुक्त करना है, वैसे ही संयमी या व्रती भावक संसार से छुटकारा पाने के लिये छुटकारा पाने के साधनों

में जुट जाता है तो भी वह उनके निमित्त से पापकर्म का बन्धक नहीं होना । बन्ध और निर्जरा परिणामों पर अवलम्बित है । वस्तु क्रिया पर नहीं, इसलिये संक्लेशरूप परिणामों से को गई जो क्रिया बन्ध की प्रयोजक होती है विशुद्ध परिणामों से को गई वही क्रिया निर्जरा का कारण भी हो सकती है । अतएव केरालोच आदि व्रतों को अमात्र-वेदनोप के बन्ध का हेतु मानना उचित नहीं है ।

इस प्रकार ये दुःखादिक या इसी प्रकार के अन्य निमित्त उन अपने में दूसरे में या दोनों में उत्पन्न किये जाते हैं तो वे उत्पन्न करने वाले के असातावेदनीय कर्म के बन्ध के हेतु होते हैं ॥ ११ ॥

दया से मन भाँगा हुआ होने के कारण दूसरे के दुःख को अपना सातावेदनीय कर्म के ही दुःख मानने का भाव अनुकम्पा है । प्रार्थना पर अनुकम्पा रखना भूतानुकम्पा है । एकदेश प्र-
धारी गृहस्थ और सकल व्रतधारी संवत् इन दोनों पर विशेषरूप से अनुकम्पा रखना प्रत्यनुकम्पा है । अनुग्रह बुद्धि है जिसमें अपनी समता अतएव स्वामित्व है ऐसी वस्तु दूसरे का अप-
करना दान है । जो संसार से विरक्त है किन्तु रागांश शेष है ऐसे मनु का संयम सरागसंयम है । सूत्र में आये हुए आदि पद का अर्थ संयमासंयम, अक्रामनिर्जरा और बालतप । योग शब्द का अर्थ पु-
नोना है । ये जो भूतानुकम्पा आदि बतलाये हैं इनमें युक्त होने के सातावेदनीय कर्म का आसन्न होता है यह इसका सात्विक है । इस-
ही नहीं किन्तु क्षान्ति और शौच भी सातावेदनीय कर्म के आसन्न हैं । क्रोधादि दोषों का निवारण करना क्षान्ति है और लोभ तथा लोभ के समान अन्य दोषों का शमन करना शौच है ।

इस प्रकार ये सब कारण तथा अरहन्तों की पूजा करने में कष्ट रहना वाला और उद्ध तपस्वियों की श्रेयाश्रय करना आदि कारण भी सातावेदनीय कर्म के आसन्न—बन्धहेतु हैं ॥ १२ ॥

जिनमें केवलज्ञान और केवलदर्शन की प्राप्ति हो गई है वे केवली कहलाते हैं। इनके द्वारा उपदेशों गये और अतिशय श्रद्धिवाले गणधरों द्वारा स्मरण करके रचे गये ग्रन्थ धृत कहलाता है। स्वप्न से युक्त धर्मों का नमुनाय सह कहलाता है। अहिंसा, मार्दव आदि को धर्म कहते हैं। देव चार प्रकार के हैं। इन सबका अवर्णवाद दर्शनमोहनोप कर्म का आश्रय है। जिसमें जो दोष नहीं हैं उनका उसमें उद्घाटन करना अवर्णवाद है। जैसे—केवली के परम औदारिक शरीर की प्राप्ति हो जाती है। केवलज्ञान के प्राप्त होने के पूर्व ही क्षीणमोह गुणस्थान में उनके शरीर से भलादि दोष और व्रत-स्थावर (निगोद) जीव नष्ट हो जाते हैं। सयोगकेवली अवस्था में फिर इनकी उत्पत्ति होना सम्भव नहीं है। धातुओं की होनाधिकता के कारण जो शरीर का उपचय और अपचय होता है वह केवली के नहीं होता, इसलिये उन्हें पहले के समान कबलाहार की आवश्यकता नहीं पड़ती। वे नोर्कर्म का आहार करके ही शरीर को स्थिर रखने में समर्थ हैं, तथापि केवली को कबलाहारजीवी बतलाना और इसको पुष्टि के लिये दूतरे संसारी जनों का उदाहरण उपस्थित करना केवली का अवर्णवाद है। धृत में यति धर्म और गृहस्थधर्म ये दो धर्म बतलाये हैं। यति जीवन में पूरी और गृहस्थ एकदेश अहिंसा को पालते हैं। गृहस्थ एकदेश अहिंसा का पालन करता हुआ भी व्रतहिंसा से अपने को बचाता है इसलिये यद्यपि धृत में यति और भावक द्वारा मांसभक्षण का उल्लेख नहीं है तथापि जिस ग्रन्थ में यति या भावक का ऐसा कल्पित घटना लिखा गई हो जिससे मांसभक्षण आदि को पुष्टि हान्ता हो, उस ग्रन्थ को धृत मानना श्रुतावर्णवाद है। या धृत में मांसभक्षण बतलाया है यह कहना श्रुतावर्णवाद है। नाधु जो कुछ भी अनुष्ठान करते हैं आत्मशुद्धि के लिये करते हैं, व्रत नियमों का पालन भी वे इन हेतु करते हैं। तथापि यह अपवाद

करना कि साधुलोग अशुचि रहते हैं, स्नान नहीं करते। स्नान न करने से साधुत्व का क्या सम्बन्ध है? इसमें थोड़े ही साधुत्व प्राप्त होता है इत्यादि सह का अवर्णवाद् है। मुख्य धर्म है विकारों पर विजय पान जिसकी प्राप्ति अहिंसा द्वारा ही हो सकती है। अहिंसा से ही प्राणी यह सीखता है कि जिससे दूसरे प्राणियों का जीवन सङ्कट में पड़कर वर्गकलह को प्रोत्साहन मिले वह भी हिंसा है। आत्मा को वैतृष्य बनाने का अहिंसा सर्वोत्कृष्ट साधन है। प्राणी अपनी वामनाश्री पर अहिंसा के बिना विजय नहीं पा सकता, इसलिये व्यवहार से और परमार्थ से अहिंसा ही सर्वोत्कृष्ट धर्म है तथापि अपनी आसुरी प्रवृत्ति के आधीन होकर अहिंसा धर्म की खिन्नी उड़ाना और यह कहना कि अहिंसा के म्योकार करने से मानव जाति और राष्ट्र का पतन हुआ है आदि धर्म का अवर्णवाद् है। यद्यपि देव अमृताहारी हैं तथापि उन्हें मांस और मुरा का सेवन करनेवाला घतलाना और उनके निमित्त से तैयार किये गये मांस और मुरा को देवता का प्रसाद मानकर स्वयं भक्षण करना आदि देवावर्णवाद् है।

ये वा इसी प्रकार के और भी जितने दोष सम्भव हों वे सब दरांन-मोहनीय कर्म के आसन्न-बन्ध हेतु हैं ॥ १३ ॥

स्वयं कषाय करना और दूसरों में कषाय उत्पन्न करना, तपस्वी जनों के व्रतों में दूषण लगाना तथा संश्लेषकर लिंगों और व्रतों का धारण करना आदि चारित्र्यमोहनीय कर्म के आसन्न हैं।

चरित्रमोहनीय के
आसन्न का स्वरूप

सत्य धर्म का उपहास करना, गरीब मनुष्य की मरकरी करना, बहुत बकवास और ठट्ठेवाजी की

प्रवृत्ति चालू रखना आदि हान्य नोकषाय वेदनीय कर्म के आसन्न हैं। नाना प्रकार की मीठाश्री में संलग्न रहना, व्रतों और शीलों के पालन में अर्वाच रखना रति नोकषाय वेदनीय कर्म के आसन्न हैं। इसमें से अर्वाच-वेचन उत्पन्न करना रति आराम का नाश करना और पार्थ

मनुष्यों की संगति करना आदि अरति नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं। स्वयं शोकानुर रहना तथा ऐसी चेष्टाएँ करना जिससे दूसरे शोकानुर हों आदि शोक नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं। स्वयं भय खाना, दूसरों को भय उत्पन्न करना, आदि भय नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं। कुशल किया और कुशल आचरण से ग्लानि करना आदि जुगुप्सा नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं। अस्तव्य धोलने की आदत, परदोष दर्शन और राग की तीव्रता आदि स्त्री नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं। गुस्ता का कम आना, अनुत्सुकता और स्वदार मन्तोष आदि पुंनोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं तथा कपाय की घुलना, गुह्य इन्द्रियों का विच्छिन्न करना और पर स्त्री आलिंगन आदि नपुंसक नोकपाय वेदनीय कर्म के आत्म्य हैं ॥ १४ ॥

प्राणियों को दुःख पहुँचानेवाला व्यापार आरम्भ है तथा यह वस्तु नरकायु कर्म के आत्म्य का स्वरूप मेरी है अर्थात् मैं इसका मालिक हूँ इस प्रकार का संकल्प परिग्रह है। जब बहुत आरम्भ और बहुत परिग्रह का भाव हो, हिंसा आदि क्रूर कार्यों में निरन्तर प्रवृत्ति हो, दूसरों का धन अपहरण करने की भावना रहे, विषयों में अत्यन्त आसक्ति बनी रहे, मरण के समय रौद्र ध्यान हो जाय, मान की तीव्रता हो, पत्थर की रेखा के समान रोष हो, चारित्र्य मिथ्यात्वप्रचुर हो, लोभ से सतत जफड़ा रहे तब वे नरकायु के आत्म्य होते हैं।

इसी प्रकार और जितने भी अशुभ भाव हैं वे सब नरकायु के आत्म्य जानना चाहिये ॥ १५ ॥

निमित्त मिलने पर माया कपाय के उदय से जो छल प्रपञ्च करने का भाव या कुटिल भाव पैदा होता है वह माया है। जब धर्म तत्त्व के उपदेश में स्वार्थवश मिथ्या बातों को मिलाकर प्रचार किया जाय, जावन में शील का पालन न किया जाय, दूसरों के हृद्द्वयन की प्रवृत्ति बनी रहे, मरण के समय अशुभ

केरया व आर्नध्यान रहे, कुटिल तरह से कार्य करने में रुचि हो तब वे तिर्यग्वायु के आश्रय होते हैं।

इसी प्रकार और जितने भाव हैं वे सब तिर्यग्वायु के आश्रय जानना चाहिये ॥ १६ ॥

अन्य आरम्भ और अन्य परिमह का भाव होना, जीवन में विना मनुष्यायु के आश्रय और भद्रता का होना, सरलता पूर्वक व्यवहार करना, कष्ट का कम होना, मरते समय संछेरा रूप परिणामी का न होना आदि मनुष्यायु के आश्रय हैं। तथा विना उदर के स्वभाव से मृदुता का होना मनुष्यायु और देवायु दोनों के आश्रय हैं ॥ १७-१८ ॥

पहले नरकायु, तिर्यग्वायु और मनुष्यायु के जुड़े-जुड़े आश्रय बनना आये हैं तथा देवायु के आश्रय पतनानेषामे हैं। इनके मिश्रण पारों आयुष्यों के सामान्य आश्रय भी हैं यही बनना प्रकृत सूत्र का प्रयोजन है। क्रोध और लोभ आदि का त्याग करना शील है तथा तीन गुणग्रन्थ और चार शिवाग्र्य में भी शील कहलाने हैं। अहिमा, सत्य और अयोध आदि ग्रन्थ हैं। उक्त जीवों में रहित होना निशील्य है और ज्यों में रहित होना निग्रन्थ है। ये निशील्य और निग्रन्थ पारों आयुष्यों के आश्रय हैं। यही निशील्य और निग्रन्थ देवायु का आश्रय सुख तथा भोगभूमि को अपेक्षा में बननाया है, क्योंकि भोगभूमि के शरीर शीतो और गर्म में रहित होने पर भी नियम में देवायु का ही बन्ध रहने है ॥ १९ ॥

तीस मन्त्रों के स्वीकार का लेने पर भी मर्गांग का बना रहना मर्गांग-मय है। इसका मन्त्रादयत्तं गुणग्रन्थ कह है। मन्त्रग्रन्थ पारिभाषिक संवसांग्यम है। इसके कारण मूर्ख के प्रवृत्ति में विवर्ति रूप और ग्राह्य दिमा में विवर्ति रूप पारिभाषिक होने हैं। वाक्यता के कारण सूत्र ग्रन्थ को बना

सहना, ब्रह्मचर्य पालना, जमीन पर सोना, मल-मूत्र का रोकना आदि अकाम कहलाता है और इस कारण जो कर्मों की निर्जरा होती है वह अकाम निर्जरा है। घाल अर्थात् आत्म-ज्ञान से रहित मिथ्यादृष्टि पुरुषों का पश्चाग्नि तप, अग्नि प्रवेश, नख केश का बढ़ाना, ऊर्ध्वबाहु होकर खड़े रहना और अनशन आदि घालतप कहलाता है। ये सब देवायु के आत्मव हैं ॥ २० ॥

पिछले सूत्र में सानान्य से चारों निकायवाले देवों की आयु के आत्मव बतलाये हैं। तथापि जो केवल वैमानिक देवों की आयु के वैमानिक देवों की आयु के आत्मव हैं वे उससे ज्ञात नहीं होते, जिनका ज्ञान होना आवश्यक है, अतः इसी बात का ज्ञान कराने के लिये प्रकृत सूत्र की अलग से रचना हुई है। आशय यह है कि सम्यग्दर्शन के होने पर एक वैमानिक देवों की आयु का ही आत्मव होता है। सरागसंपन्न और संपन्नासंपन्न ये सम्यग्दर्शन के होने पर ही हो सकते हैं इसलिये ये भी वैमानिक देवों की आयु के आत्मव हैं ऐसा समझना चाहिये।

शंका—सम्यग्दर्शन आत्मा या निर्मल परिणाम है इसलिये उसे कर्मबन्ध का कारण मानना युक्त प्रतीत नहीं होता ?

समाधान—सम्यग्दर्शन स्वयं कर्मबन्ध का कारण नहीं है, किन्तु उनके सङ्काय में यदि आयु कर्म का बन्ध होता है तो यह वैमानिक देवों की आयु का ही होता है, यह इस सूत्र का भाव है।

शंका—देव और नारकी सम्यग्दर्शन के सङ्काय में मनुष्यायु का ही बन्ध पड़ते हैं इसलिये सम्यग्दर्शन के सङ्काय में केवल देवायु का आत्मव बतलाना युक्त नहीं प्रतीत होता ?

समाधान—इस सूत्र में जो प्राणी मरकर चारों गतिधों में जन्म ले सकते हैं उनकी अपेक्षा से विचार किया गया है, ऐसे प्राणी मनुष्य और विषय ही हो सकते हैं। इनके सम्यक्त्व के सङ्काय में यदि आयु

कर्म का यन्त्र हा तो वैमानिक देखों की आयु का ही हो सखा है अन्य आयु का नहीं ॥ २१ ॥

मोचना कुछ, धोलना कुछ और करना कुछ इस प्रकार मन, वचन और काय की कुटिलता योगवक्रता है। अन्यथा अशुभ नामकर्म के प्रवृत्ति कराना विसंवादन है। ये तथा मिथ्यादर्शन, आश्रय पिशुनता, चित्त की अस्थिरता, पट मड़ देना लेना, परनिन्दा और आत्म प्रशंसा आदि अशुभ नामकर्म के आश्रय हैं।

शक्य—योगवक्रता और विसंवादन में क्या अन्तर है ?

समाधान—स्वयं मोचना कुछ, धोलना कुछ और करना कुछ यह योगवक्रता है और दूसरे से ऐसा कराना विसंवादन है, यही इन दोनों में अन्तर है ॥ २२ ॥

ऊपर जो अशुभ नामकर्म के आश्रय बतलाये हैं उनसे उल्टे सब शुभ नामकर्म के आश्रय हैं। उदाहरणार्थ—अपने मन, वचन और काय को सरल रखना, जो मोक्ष हो चही कहना और वैसा ही करना। दूसरे को अन्यथा प्रवृत्ति कराने में नहीं लगाना, चुगलखोरी का त्याग करना, मिथ्यादर्शन, चित्त की स्थिर रखना आदि शुभ नामकर्म के आश्रय हैं।

सम्यग्दर्शन के साथ जो लोक कल्याण को भावना होती है वह दर्शनविशुद्धि है। सम्यग्ज्ञानादि मोक्षमार्ग और उसके साधन गुण आदि के प्रति उचित आदर रखना विनयमंत्रणा है। तार्थहर नाम कर्म के आश्रय अहिंसा, मर्य आदि व्रत हैं और इनके पालन से महायक क्रोध रोगादि शूल हैं, इनका निर्दोष शील में पालन करना शीलव्रतानुविचार है। जीवादि स्वतन्त्र विषयक सम्पत्ति में निरन्तर समाहित रहना अमीक्षण ज्ञानोपयोग है। मांसादिक भोग सम्पदार्थ दुःख की कारण हैं उनमें निरन्तर डूबते रहना अमीक्षण मंत्रिण है। अपनी शक्ति को बिना दिपाए हुए मोक्षमार्ग में उपजोग

पढ़नेवाले अभयदान और ज्ञानदान का देना यथाशक्ति त्याग है। अपनी शक्ति को बिना दिए पाये हुए ऐसा कायक्लेश आदि तप करना जिन्से मोक्षमार्ग की वृद्धि हो यथाशक्ति तप है। तपश्चर्या में अनुरक्त साधुओं के ऊपर आपत्ति आने पर उत्तका निवारण करना और ऐसा प्रयत्न करना जिन्से वे स्वस्थ रहें साधुनमाधि है। गुणी पुरुष के कठिनाई में आ पड़ने पर जिस विधि से वह दूर हो जाय वह प्रयत्न करना वैद्याहृत्यकरण है। अरहंत, आचार्य, द्युमुक्त और प्रवचन में परिणामों की निर्मलता पूर्वक अनुराग रखना अरहंतभक्ति, आचार्य-भक्ति, द्युमुक्तभक्ति और प्रवचनभक्ति है। यह आवश्यक विद्याओं को यथासमय करते रहना आवश्यकपरिहाणि है। मोक्षमार्ग को स्वयं जीवन में उतारना और समयानुसार उपयोगी कार्यों द्वारा सर्वसाधारण जनता को उसके प्रति आदर उत्पन्न करना मार्गप्रभावना है। जैसे गाध बढ़ड़े पर स्नेह करती है वैसे ही साधर्मी जनों पर निष्काम स्नेह रखना प्रवचनवत्सलत्व है। ये दर्शनविशुद्धि आदि तीर्थकर नामकर्म के आश्रय हैं।

शंका—तीर्थकर नामकर्म का बन्ध करनेवाले प्राणी के क्या ये समग्र कारण होते हैं या इनमें से कुछ कारणों के होने पर भी तीर्थकर नामकर्म का बन्ध होता है ?

समाधान—तीर्थकर नामकर्म का बन्ध करनेवाले के ये सब कारण होना ही चाहिये ऐसा कोई नियम नहीं है। किसी के एक दर्शनविशुद्धि के होने पर भी तीर्थकर नामकर्म का बन्ध होता है और किसी के दो से लेकर सोलह कारणों के विकल्प से होने पर भी तीर्थकर नामकर्म का बन्ध होता है। पर इन सब में दर्शनविशुद्धि का होना अनिवार्य है ॥ २४ ॥

सब या मूठे दोषों के प्रकट करने की वृत्ति निन्दा कहलाती है।

दूसरों की निन्दा करना परनिन्दा है। मचे या मूठे गुणों के प्रकट करने की इति प्रशंसा कहलानी है। अपनी बढ़ाई करना नीचगोत्र कर्म के आरम्भप्रशंसा है। दूसरे में सद्गुणों के रहने पर वे आगूष उनका अपमान करना, यह कहना कि इसमें कोई भी अच्छा गुण नहीं है, सद्गुणोद्घादन है। दूसरे में कोई दुर्गुण नहीं है तथापि उसमें दुर्गुणों की कल्पना करना, यह कहना कि यह दुर्गुणों का पिटारा है, असद्गुणोद्घादन है। इसका यह भी अर्थ है कि अपने में कोई भी अच्छे गुण नहीं है तथापि यह कहना कि मुझमें अनेक आश्चर्यकारी गुण हैं असद्गुणोद्घादन है। ये तथा अपनी ज्ञानि, कुर, मल्ल, रूप, विद्या, ऐश्वर्य, आशा और भुत का गर्ज करना, दूसरों को अवज्ञा व अपवाद करना दूसरों के यश का अपहरण करना, दूसरों की कृति पर अपना नाम डालना, दूसरों की श्रोज को अपनी बनाना, दूसरों के धन पर जीना आदि नीचगोत्र कर्म के आरम्भ हैं ॥ २१ ॥

पहले नीच गोत्रकर्म के जो आरम्भ बतलाये हैं उनसे उल्टे नच उच गोत्रकर्म के आरम्भ उदाहरणार्थ अपनी निन्दा करना अर्थात् अपने दोषों की छानबीन करते रहना, पर की प्रशंसा करना, दूसरों के अच्छे गुणों को प्रकट करना, अपने दुर्गुणों को स्वयं फट देना, दूसरों के दुर्गुण मरुना, पूज्य व्यक्तियों के प्रति नम्रवृत्ति धारण करना, किसी बात में बड़े होने पर भी अहंकार नहीं करना आदि ॥ २२ ॥

किसी को दानवृत्ति का विनाश करना या किसी को किसी सद्गुण आदि का लाभ हो रहा है जिससे उसकी आत्मा का विकास होना सम्भव है तो वैसा निमित्त न मिलने देना, या किसी की भोग, उपभोगवृत्ति में बाधा डालना, शक्ति के अपहरण का प्रयत्न करना आदि विघ्नकरण है। ऐसा करने से अन्तराय कर्म का आरम्भ होता है।

अन्तराय कर्म के
आरम्भ

६. १८-२५.] आठ प्रकार के कर्मों के आन्तरों में भेद

२६६

ये प्रथम द्वायन् कर्मों के आन्तर अर्थात् कर्मसन्ध के हेतु हैं। इनमें से जय जो हेतु होता है तब प्रसुप्ता से उन कर्म का सन्ध होता है यह तब कर्मों का तात्पर्य है ॥ २५ ॥ -

सातवाँ अध्याय

आसन्न तत्त्व का व्याख्यान करते समय प्रारम्भ में ही यह कहा है कि शुभ योग से पुण्य कर्म का आसन्न होता है। अब देखना यह है कि वे कौन से शुभ कार्य हैं जिनसे पुण्य कर्म का आसन्न होता है! इस अध्याय में इसी प्रश्न का उत्तर देने के लिये व्रत और दान का विशेषरूप से वर्णन किया गया है।

दान का स्वरूप—

हिंसानृवस्तेयाब्रह्मपरिग्रहेभ्यो विरतिर्व्रतम् ॥ १ ॥

हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रह से निवृत्त होना व्रत है।

हिंसा, असत्य आदि का स्वरूप इसी अध्याय में आगे बतलाया गया है। उसे समझ कर हिंसा और असत्य आदि रूप प्रवृत्ति जो कि अपने जीवन में घुल मिल गई है उसे बाहर निकाल फेंकना और जीवन भर के लिये वैसा न करने का दृढ़ संकल्प कर लेना व्रत है।

ये व्रत पाँच हैं—अहिंसा, सत्य, आचर्य, ब्रह्मचर्य और परिग्रह-त्याग। इन सब में अहिंसा व्रत प्रथम है क्योंकि स्वेत में चगे हुए धान्य को रक्षा के लिये जैसे बाह्य होना है वैसे ही अहिंसा व्रत के योग्यतापूर्णक पालने के लिये ये सत्यादिक व्रत माने गये हैं। यद्यपि एक अहिंसा व्रत को अच्छी तरह से पालने पर सत्यादिक सभी व्रत पल ज ते हैं, इसलिये मूल में एक अहिंसा व्रत ही है तथापि अन्य आदि व्रतों के स्वीकार करने से अहिंसाव्रत की ही पुष्टि होती है इसलिये व्रतों का विभाग करके ये पाँच बतलाये गये हैं।

मूत्रकारने यहाँ व्रत का लक्षण निवृत्तिपरक किया है तथापि उन्होंने

यह निवृत्ति अस्तत्प्रवृत्तियों की चतलाई है। हिंसा, असत्य, चोरी, मैथुन और परिग्रह ये अस्तत् प्रवृत्तियाँ हैं जो प्राणीमात्र के जीवन में शांत और अशांतभाव से घर किये हुए हैं, इसलिये इनके त्याग का उपदेश देने से व्रत में सत्प्रवृत्तियों का स्वीकार अपने आप फलित हो जाता है। अहिंसा, सत्य, अर्थाय, द्रव्यचर्य और परिग्रहत्याग ये सत्प्रवृत्तियाँ हैं जो इनके विपरीत हिंसादिक के त्याग करने से प्राप्त होती हैं। वास्तव में देखा जाय तो निवृत्ति और प्रवृत्ति ये एक ही व्रत के दो पर्यायनाम हैं जो दृष्टिभेद से प्राप्त हुए हैं। जब कोई प्राणी अपने जीवन में हिंसा नहीं करने का निर्णय करता है तो उसका फलित अर्थ होता है कि उसने अपने जीवन में अहिंसा के पालने का निश्चय किया है। इसी प्रकार जब कोई प्राणी अपने जीवन में अहिंसा के पालने का निश्चय करता है तो उसका फलित अर्थ होता है कि उसने अपने जीवन में हिंसा के त्याग देने का निश्चय किया है, इसलिये यद्यपि सूत्रकार ने अस्तत्प्रवृत्तियों का त्याग व्रत चतलाया है तथापि उनसे सत्प्रवृत्तियों का ग्रहण स्वयमेव हो जाता है।

शंका—रात्रि भोजन विरमण नाम का छठा व्रत है उसका नूत्र-
कार ने निर्देश क्यों नहीं किया ?

समाधान—आगे चलकर अहिंसाव्रत की पाँच भायनायें चतलाई गई हैं उनमें एक आलोचितशानभोजन नामक भावना भी है। इसका अर्थ है देर भर खाना पीना। रात्रि में प्रसाश की बगो रहने के कारण और व्रत जीवों का संसार अधिक होने के कारण देर भर खाना पीना नहीं घन मरता, अतः जीवन में आलोचितशानभोजन इस भावना के स्वीकार पर लेने से ही रात्रिभोजन का त्याग हो जाता है, इसी से सूत्रकार ने रात्रिभोजनविरमण नामक व्रत का सूत्र में निर्देश नहीं किया।

शंका—वर्तमान पत्र में पित्र्या, मातुल्य और गौतम आदि के इतने तेज

शब्द—रात्रि में भोजन न करने के और क्या लाभ है ?

समाधान—रात्रि में भोजन न करने में आरोग्य की वृद्धि होती है, जठर को विश्राम मिलता है जिससे उसकी कार्यक्षमता बढ़ जाती है, मले प्रकार निद्रा आती है और ब्रह्मचर्य के पालन करने में सहायता मिलती है जो प्राणोमात्र का तेजोमय जीवन है। इन सब लाभों के ध्यान में रखकर रात्रि में भोजन का न करना ही उचित है।

शब्द—उक्त कारणों से यह तो समझ में आया कि रात्रि में भोजन न करना चाहिये, तथापि रात्रि में भोजन नहीं करना यह उचित होते हुए भी इसे राष्ट्र ने या बहुसंख्यक लोगों ने तो माना नहीं है। इसे वह बहुत ही थोड़े लोग पालते हैं, इसलिये ऐसे प्रसङ्गों पर, जहाँ बहुसंख्य अन्य लोग रहते हैं और रात्रि को भोजन न करने की प्रतिज्ञावाले बहुत ही अल्पमात्रा में होते हैं, इस प्रश्न के पालने में बहुत कठिनाई आती है। उदाहरणार्थ—कारखानों में, जहाँ समय से काम होता है और छुट्टी भी समय में ही मिलती है, मजदूर या क्लर्क इस प्रश्न को कैसे पाल सकते हैं ? यदि यह सोचा जाता है कि रात्रिभोजनविरमण प्रश्न का जीवन में कठोरता से पालन हो तो इस समस्या को सुचारु रूप से होगा। यह आज की समस्या है जिस पर ध्यान देना आवश्यक है।

समाधान—इस समस्या के महत्त्व को हर कोई जानता है। पर भी मालूम है कि इस कारण से या ऐसे ही अन्य कारणों से इस जग में शिथिलता आई है। पर यदि प्रत्येक व्यक्ति चाहे तो इसका मोड़ निकल सकता है। सर्वप्रथम प्रत्येक को यह सोचने की आवश्यकता है कि धर्म का मुख्य प्रयोजन आत्मशुद्धि है। और आत्मशुद्धि बिना स्वावलम्बन के हो नहीं सकती। यह जीवन को सबसे बड़ी कमजोरी है कि यह जीव अपने से शृणुभूत पदार्थों का आलम्बन लेता है और इनके अभाव में दुखी होता है। वास्तव में देखा जाय तो गृहस्थ धर्म और यति धर्म की सार्थकता इसी में है कि ऐसी कमजोरी को जो कि

जीवन में घुल-मिल गई है दूर किया जाय, क्योंकि इस कमजोरी को हटाये बिना मोक्ष का प्राप्त होना असम्भव है

सर्वप्रथम यह भक्षा करनी होती है कि मैं भिन्न हूँ और ये शरीर, स्त्री, पुत्र, धनादि भिन्न हैं। जब यह भक्षा दृढ़ हो जाती है तब वह इन शरीरादि के त्याग के लिये यथाशक्ति प्रयत्नशील होता है। जो पर का रक्षमात्र भी सहारा लिये बिना स्वावलम्बनपूर्वक जीवन यापन करने का अभिलाषी है वह यति धर्म को स्वीकार करता है और जो एकाएक ऐसा करने में अपने को असमर्थ पाता है वह गृहस्थ धर्म को स्वीकार करता है। गृहस्थ शनैः शनैः स्वावलम्बन की शिक्षा लेता है। जैसे जैसे स्वावलम्बनपूर्वक जीवन बिताने में उसके दृढ़ता आती जाती है वैसे ही वैसे वह पर पदार्थों के आलम्बन को छोड़ता जाता है और अन्त में वह भी पूर्ण स्वावलम्बी बन जाता है। माना कि यति शरीर के लिये आहार लेता है, मलमूत्र का त्याग भी करता है। धकावट आदि के आने पर थोड़ा विधाम भी करता है, स्व में चित्त के न रमने पर अन्य को उपदेश आदि भी देता है, फेश आदि के बढ़ जाने पर उनका उत्पादन भी करता है और तीर्थयात्रादि के लिये गमनागमन भी करता है, इतलिये यह शङ्का होती है कि यति को स्वावलम्बी कैसे कहा जाय ? प्रश्न है तो मार्मिक और किसी अंश में जीवन की कमजोरी को व्यक्त करने-वाला भी, पर इस कमजोरी को एकाएक निकाल फेंकना असम्भव है। शरीर का सम्यन्ध ऐसा है जिसका त्याग एक झटके में नहीं किया जा सकता। जैसे धन, पुत्र आदि जुड़े हैं वैसे शरीर जुड़ा नहीं है। शरीर और आत्मप्रदेश एक स्नेहावगाही हो रहे हैं और इनका परस्पर संश्लेष भी हो रहा है, अतः शरीर के रहते हुए याचनात्र प्रवृत्ति में इनका निमित्तनैमित्तिक सम्यन्ध घना हुआ है। यही कारण है कि पूर्ण स्वावलम्बन (यतिधर्म) की दोक्षा ले लेने पर भी संसार अवस्था में जीवन्मुक्त अवस्था के मिलने के पूर्वतक बहुत-सी शरीराभित क्रियाएँ करनी

पड़तो हैं। यदि उन क्रियाओं से सर्वथा उपेक्षाभाव रसा जाता है तो आत्माभिन्न ध्यान, भावना आदि क्रियाओं का किया जाना ही संभव हो जाता है। पर इतने मात्र से उसकी स्वावलम्बन पूर्वक व्यवस्थापन की भावना सुत्र नहीं हो जाती है, क्योंकि शरीर के सब रागभाव के रहने हुए बुद्धिपूर्वक या अबुद्धिपूर्वक शरीरमूढक या प्रकाश की क्रियाओं को सर्वथा छोड़ा नहीं जा सकता है। कि क्रियाओं के नहीं करने से शरीर की स्थिति बनी रह सकती है। क्रियायें तो छोड़ दी जाती हैं किन्तु जो क्रियायें शरीर की स्थिति के लिये आवश्यक हैं उन्हें स्वीकार करना पड़ता है। दृष्टि शरीर के स्वावलम्बन को कम करते हुए स्वावलम्बन की हो रहनी है। यह शरीर के लिये की जानेवाली क्रियाओं को प्रशस्त नहीं मानना और कारखाने जैसी क्रिया के नहीं करने पर परम आनन्द का अनुभव करता है।

इस प्रकार इतने विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि धर्ममय स्वावलम्बन की शिक्षा देना है। अतः जो व्यक्ति जीवन की कमजोरी बरा जीवन में पूर्ण स्वावलम्बी बनने की प्रतिज्ञा नहीं कर पाता वह एवं गृहस्थ धर्म को स्वीकार करता है या वैसी भ्रष्टा के आधार पर अपने जीवन यापन का निर्णय करता है उसे पर धम्नों के एवं स्वावलम्बनों का तो त्याग करना ही चाहिये जिन्हें वह छोड़ सकता है। रात्रि में भोजन करना, सिद्धी सिगरेट पीना, नरक के दूसरे काम करना ये ऐसे काम हैं जिनसे एक तो आत्मा मलिन होता है, दूसरे इन्हें छोड़ देने से शरीर की कोई हानि नहीं होनी। और ऐसा करने से आशिक स्वावलम्बन की शिक्षा भी मिलती है, अतः किसी ई परिस्थिति में रात्रि भोजन नहीं करना चाहिये। माना कि कि कारखाने आदि में काम करने पर अनेक परतन्त्रताओं का सामना करना पड़ता है और थालू जीवन को सरलता पूर्वक बिताना शुरू हो जाता है पर यही स्थल तो परीक्षा का कहा जा सकता है। मन्त्र

परिणाम की सही परीक्षा तो यहीं होती है। रात्रि भोजन का त्यागी होने के नाते जीवन में जो स्वावलम्बन की शिक्षा ली है उसका दृढ़ता पूर्वक कहीं तक पालन होता है यह ऐसे स्थल पर ही समझा जा सकता है। प्रत्येक व्यक्ति को उस धर्म (स्वावलम्बन) को दृढ़ता पूर्वक पालना चाहिये जो कि उसके प्रारम्भिक कर्तव्यों में सम्मिलित है। धर्म व्यक्तिगत वस्तु है इसलिये अपने पतन और उत्थान के लिये व्यक्ति ही दायी है। कमजोरी के स्थलों का निर्देश करके धर्म की रक्षा नहीं की जा सकती। किन्तु जो स्थल कमजोरी के हैं उन स्थलों पर दृढ़ बने रहने से ही धर्म की रक्षा होती है।

आज कल एक नई प्रथा और चल पड़ी है। अधिकतर व्याह शादियों में या सार्वजनिक प्रसंगों पर रात्रि को भी सामूहिक भोज दिया जाने लगा है। कहीं इसमें अन्न का बचाव रखा जाता है, कहीं अन्न के स्थान में सिंघाड़े आदि से काम लिया जाता है और कहीं तो अन्न का ही वर्ताव किया जाता है। यह रोग बढ़ता ही जा रहा है। बाह्य प्रलोभन इतना अधिक रहता है जिससे प्रत्येक व्यक्ति कमजोरी का शिकार हो जाता है। माना कि यह प्रत्येक का व्यक्तिगत दोष है कि वह ऐसे स्थल पर अपने प्रारम्भिक कर्तव्य को भूल जाता है पर जब तक जीवन में स्वावलम्बन का महत्त्व नहीं समझा है और जीवन परावलम्बी बना हुआ है तब तक सहयोग प्रणाली के आधार से इतना तो होना ही चाहिये कि उस द्वारा ही कम से कम ऐसी कमजोरी की शिक्षा न दी जाय जिसका प्रारम्भ में त्याग करना आवश्यक है। हुआ क्या है कि वर्तमान में सबकी दृष्टि फिर गई है। सब अपने अपने आध्यात्मिक जीवन के महत्त्व को ही भूल गये हैं। मन्दिर में जाकर स्वावलम्बन की पूर्ण शिक्षा देनेवाली मूर्ति के दर्शन करते हैं अथर्व पर हृदय पर स्वावलम्बन का भाव अङ्कित नहीं होने पाता। वहाँ भी प्रलोभन के इतने अधिक माधन उपस्थित कर दिये गये हैं

जिससे दृष्टि प्रलोभनों में ही उलझ जाती है । प्रलोभनों से दृष्टि भ्रान्त हो नहीं पाती । घर प्रलोभनों को लेकर ही बाधिम आते हैं । बड़ो ऐसे स्थल भी निश्चित कर दिये गये हैं जो इन प्रलोभनों का सीधा प्रचार करते हैं । पद्मपुरी इसका मुख्य उदाहरण है । वर्तमान अवस्था में यह सांस्कृतिक तीर्थस्थान नहीं कहा जा सकता । हमसे कामना की शिक्षा मिलती है त्याग और स्वावलम्बन की नहीं महावीर जी का प्रचार भी इसी भावना से किया जाने लगा है यो तो यह प्रयत्न सैकड़ों वर्षों से चालू है । शासन देवताओं के नाम पर सकाम पूजा को इसी से प्रोत्साहन मिला है । कुछ ऐसे स्तुति और पूजायें भी बन गई हैं जिनसे सांस्कृतिक दृष्टिकोण बढ़ कर अनेक प्रकार के प्रलोभनों की शिक्षा मिलती है । कु-स्तुति पाठ अंशतः अपने मौलिक रूप में भले ही, हों पर उनका यह ऐसी कल्पित कथाओं से सम्बन्ध जोड़ा गया है जिससे वे ऐश्वर्य वृष्णा की पूर्ति में काम आने लगे हैं । इस धृति का अन्त कहाँ होगा यह कहना कठिन है । व्यक्ति कमजोरी का शिकार हो यह दूसरी बात है किन्तु तीर्थंकरों की शिक्षाओं का मुख ही विपरीत दिशा में फेर दिया जाय यह कहाँ तक उचित है ? जिन धर्म के उपदेशकों को यह सोचने की बात है । वे स्वयं व्यक्तिगत प्रलोभन से बचकर और सांस्कृतिक दृष्टिकोण को हृदयंगम कर ऐसा कर सकते हैं । उन्हें अपने उत्तरदायित्व को अनुभव करने की आवश्यकता है । यदि उपदेशकों का दृष्टिकोण बदल जाय तो एक शत्रु भोजन के त्याग का प्रचार ही क्या जैन संस्कृतिकी निर्मल धारा पुनः प्रवाहित की जा सकती है ।

मन के भेद—

देशसर्वतोऽणुमहती ॥ २ ॥

हिंसादिक से एकदेश विरति अणुमन है और पूर्ण विरति महामन है ।

हिंसादिक का त्याग करना चाहिये यह विहित मार्ग है, क्योंकि असत्प्रवृत्तियों से छुटकारा पाना ही व्रत है। किन्तु त्यागोन्मुख प्रत्येक प्राणी द्वारा इन सबका सार्वत्रिक और सार्वकालिक त्याग एकसा नहीं हो सकता; जिसकी जितनी शक्ति होगी वह उतना ही त्याग कर सकता है। इसलिये यहाँ हिंसा आदि दोषों की निवृत्ति के एकदेश और सर्वदेश ये दो भाग कर दिये हैं। यदि हिंसा आदि दोषों से एकदेश निवृत्ति होती है तो वह अणुव्रत कहलाता है और सर्वदेश निवृत्ति होती है तो वह महाव्रत कहलाता है।

संतारों जीवों के व्रत और स्थावर ये दो भेद हैं। काय से ऐसी प्रवृत्ति ही नहीं करना जिससे, इन दोनों प्रकार के जीवों की हिंसा हो। यदि प्रवृत्ति करना भी हो तो समितिपूर्वक प्रवृत्ति करना। मुख से हिंसाकारी वचन नहीं बोलना और मन में किसी भी प्रकार की हिंसा का विमल्य नहीं रखना। इसी प्रकार असत्य आदि के त्याग के विषय में भी जानना चाहिये। तात्पर्य यह है कि हिंसा आदि दोषों से काय, वचन और मन द्वारा हर प्रकार से छूट जाना महाव्रत है तथा इन सब दोषों से एकदेश छुटकारा पाना अणुव्रत है ॥ २ ॥

व्रतों की भावनायें —

तत्स्थैर्यार्थं भावनाः पञ्च पञ्च ॥ ३ ॥

बाह्मनोगुप्तीर्यादाननिक्षेपणसमित्यालोक्तिपानभोजनानि
पञ्च ॥ ४ ॥

क्रोधलोभभीरुत्वहास्यप्रत्याख्यानान्यनुवीचिभाषणं च
पञ्च ॥ ५ ॥

शून्यागारविमोचितावासपरोपरोधाकरणभैक्षशुद्धिसधर्मादि—
मंवादाः पञ्च ॥ ६ ॥

नियमों का उचित ध्यान रखकर ही भिक्षा लेना भैक्षुशुद्धि है और साधर्मी से 'यह मेरा कमण्डलु है इसे तू नहीं ले सकता' इत्यादि वाक्यों से विसंवाद नहीं करना साधर्माविसंवाद है। इस प्रकार ये अर्चोपश्रुतों को पाँच भावनायें हैं।

न्यासस्थान दो प्रकार के हो सकते हैं एक वे जो प्राकृतिक होते हैं। जैसे—पर्वतों की गुफा आदि और दूसरे वे जो बनवाये जाते हैं किन्तु बनवाकर जो अतिथियों के लिये छोड़ दिये जाते हैं या जिनका स्वामी उन्हें यों ही मुक्तद्वार छोड़कर अन्यत्र चला गया है इसजिन जिनमें ठहरने के लिये दूसरे किसी को रुकावट नहीं है। इस प्रकार वे दोनों प्रकार के स्थान आत्मात्मिक होने से यदि साधु ऐसे ही स्थानों को अपने उपयोग में लाता है अन्य स्थानों को नहीं तो इससे अर्चोपश्रुतों की रक्षा होती है इसलिये तो शून्यागारावास और विमोचितावास ये दो अर्चोपश्रुतों की भावनायें बतलाई हैं। जिन स्थानों में साधु ठहर गया हो यहाँ दूसरे को आने से यदि यह रोके तो उस स्थान में उनकी निजत्व की कल्पना सम्भव होने से चोरी का दोष लगता है, इसी दोष से बचने के लिये परोपरोधाकरण यह तीसरी भावना बतलाई है। भिक्षा शुद्धि के जो स्वाभाविक नियम बतलाये हैं उनके अनुसार ही साधु भिक्षा ले सकता है, अन्य प्रकार से नहीं। अन्य प्रकार से लेने पर चोरी का दोष आता है, क्योंकि उस प्रकार से लेना विहित मार्ग नहीं है। इसमें तृष्णा की शुद्धि होती है, इसलिये इस दोष से बचने के लिये चौथी भावना बतलाई है। पीछी और कमण्डलु ये शुद्धि के तथा शास्त्र यह ज्ञानार्जन का उपकरण है। जैसे गृहस्थ धन, धान्य आदि परिग्रह का स्वामी होना है वैसे साधु इनका स्वामी नहीं होता। तथापि यह कहने से कि यह मेरा कमण्डलु है तुम इसे नहीं ले सकते, उसमें ममत्व प्रकट होता है और यह भाव चोरी है, इसलिये इस प्रकार के दोष से बचने के लिये साधर्माविसंवाद पाँचवीं भावना बतलाई है।

इस प्रकार ये पाँच अर्चोद्वेगों की भावनायें हैं ।

जिन कथाओं के सुनने और वाचने आदि से स्तोत्रविषयक अनुराग जागृत हो ऐसी कथाओं के सुनने और वाचने आदि का त्याग करना स्तोत्रागकथाभक्त्याग है । स्त्रियों के मुख, आँख, कुच और कटि आदि सुन्दर अङ्गों को देखने से काम भाव जागृत होता है, इसलिये साधु को एक तो स्त्रियों के सम्पर्क से अपने को बचना चाहिये, दूसरे यदि वे दर्शनादिक को आवें तो नीची दृष्टि रखने का अभ्यास करना चाहिये और इच्छापूर्वक उनको ओर नहीं देखना चाहिये, यह तन्मनोहराङ्गनिरीक्षणत्याग है । गृहस्थ अवस्था में विविध प्रकार के भोग भोगे रहते हैं उनके स्मरण करने से कामवासना बढ़ती है, इसलिये उनका भूलकर भी स्मरण नहीं करना पूर्ववर्तानुस्मरणत्याग है । गरिष्ठ और प्रिय स्नानपान का त्याग करना दृष्येष्टरसत्याग है । तथा कित्ती भी प्रकार का अपने शरीर का संस्कार नहीं करना जिससे स्वयं के मन में आसक्ति पैदा हो सकती हो स्वशरीरसंस्कारत्याग है । इस प्रकार ये ब्रह्मचर्यव्रत की पाँच भावनायें हैं ।

संसार में सत्य प्रकार के विषय विद्यमान हैं कुछ मनोह और कुछ अमनोह । जो मन को प्रिय लगें वे मनोह विषय हैं और जो मन को प्रिय न लगें वे अमनोह विषय हैं । मनोह विषयों के प्राप्त होने से राग और अमनोह विषयों के प्राप्त होने से द्वेष बढ़ता है । यदि मनोह विषयों में राग न किया जाय और अमनोह विषयों में द्वेष न किया जाय तो उनके सञ्चय और त्याग की भावना हो जागृत न हो और इस प्रकार अपरिमहव्रत को रक्षा होती रहे । इसी से मनोहामनोहस्पर्श-रागद्वेषवर्जन, मनोहामनोहस्तरागद्वेषवर्जन, मनोहामनोहगन्धराग-द्वेषवर्जन, मनोहामनोहवर्णरागद्वेषवर्जन और मनोहामनोहशब्दराग-द्वेषवर्जन ये अपरिमह व्रत की पाँच भावनायें बतलाई हैं ।

ये प्रत्येक व्रत की पाँच पाँच भावनायें महाव्रत की अपेक्षा बतलाई

हैं तथापि इन्हीं के अनुरूप अगुणों की भी भावनाएँ होती हैं। अगुणों से महागुणों का स्थान प्रथम है इसलिये भावनाओं के कथन में प्रमुखता से इन्हीं को स्थान दिया है ॥३-८॥

कुछ अन्य सामान्य भावनाएँ जिनसे उक्त बातों की पुष्टि हो—

हिंसादिष्विहामुत्रापायान्यदर्शनम् ॥ ९ ॥

दुःखमेव वा ॥ १० ॥

मैत्रीप्रमोदकारुण्यमाध्यस्थानि च सत्त्वगुणाधिक्रियमानाविनेयेषु ॥ ११ ॥

जगत्कायस्वभावौ वा संवेगवैराग्यार्थम् ॥ १२ ॥

हिंसा आदि पाँच दोषों में ऐहिक और पारलौकिक अपाय और अवय का दर्शन भावने योग्य है।

अथवा हिंसा आदिक दुःख ही हैं ऐसी भावना करनी चाहिये।

प्राणीमात्र में मैत्री, गुणाधिकों में प्रमोद, क्रियमानों में कर्ण-पृति और अविनेयों में माध्यस्थ भाव की भावना करनी चाहिये।

संवेग और वैराग्य के लिये जगत के स्वभाव और शरीर के स्वभाव की भावना करनी चाहिये।

कोई भी प्राणी हिंसादि दोषों का त्याग सभी कर सकता है जो उनमें उसे अपना अहित दिखाई दे, क्योंकि जब तक यह न हो कि हिंसा आदिक दोष इसलोक और परलोक दोनों लोकों में अहितकर हैं और निश्चय हैं तब तक उनका त्याग नहीं किया जा सकता। इसीसे प्रभु सूत्र द्वारा सूत्रकार ने हिंसादि दोषों में ऐहिक और पारलौकिक अपाय और अवय के दर्शन करने की भावना का उपदेश दिया है। अपाय का अर्थ विनाश है और अवय का अर्थ निन्द्य है। जो प्राणी हिंसादि दोषों का सेवन करता है उसका यह लोक और परलोक दोनों विनाश

जाते हैं और यह समय मोर में निम्ना वा पात्र भी होगा है, इत्यादि हिंसादि दोषों का त्याग करना आवश्यक है, या प्रभु का आदि-प्राप्त है ॥ १॥

अर्थ- प्राणी सुख प्राप्तता है और दुःख में भग्न होता है। यह प्राप्तता है कि न तो सुखे दुःख प्राप्त हो और न दुःख के साधन हो प्राप्त हो। किन्तु ऐसा तब हो सकता है जब यह सुख और दुःख के साधनों में विच्छेद प्राप्त करके दुःख के साधनों के त्याग द्वारा सुख के साधनों को हटाना में स्वीकार करे। ऐसा जाना है कि क्या स्वयं हितकारी है और हिंसा स्वयं दुःखकारी, इससे ज्ञात होता है कि हिंसा का त्याग करके अहिंसादि धर्मों को स्वीकार करना ही सुख का मार्ग है। तथापि इन हिंसादि दुःख के साधनों का पूरी तरह से त्याग तब हो सकता है जब इनमें भली प्रणालि से दुःखहर्तन का अभ्यास किया जाय, इसी में यहाँ हिंसा आदि दोषों को दुःख रूप से मानने की कृति के सतत अभ्यास करते रहने का उपदेश दिया है। इन प्रकार हिंसादि दोषों में दुःखभायना के जागृत होने से प्राणी उनसे विरत होकर सुख के मार्ग में लग जाता है ॥ १० ॥

प्राणी की तरह हिंसादि दोषों के त्याग द्वारा अहिंसादि धर्मों का रक्षा के लिये मैत्री, प्रमोद, कारुण्य और माध्यस्थ इन चार भावनाओं का सतत अभ्यास करते रहना भी उपयोगी पतलाया है। मैत्री का अर्थ है समयों अपने समान समझने की भावना। इससे अपने समान ही और सबको दुःखी न होने देने की भावना जागृत होती है। यह सामान्य भावना है, क्योंकि इसका विषय प्राणीमात्र है। शेष तीन इसके अवान्तर भेद हैं, क्योंकि यह मैत्री भावना हो कहीं पर प्रमोद-रूप, कहीं पर करुणारूप और कहीं पर माध्यस्थरूप से प्रभुवर्धित होता है। जिससे अपना गुणोत्कर्ष होना सम्भव है यहाँ यह प्रमोदरूप हो जाता है। जिससे अन्तःकरण द्रवित हो उठता है यहाँ पर वही करुणा का

रूप धारण कर लेती है और जिससे विद्वेष की भावना जाग्रत होना सम्भव है वहाँ यह उसका प्रशमन करने के लिये माध्यम्य का रूप धारण कर लेती है। इन प्रकार एक मैत्री भावना ही पात्रभेद से तैव प्रकार की हो जाती है यह इसका सात्विक है, इसलिये मैत्री भावना में विषय प्राणोमात्र बतलाया है और शेष भावनाओं के विषय उम उम भावना के अनुसार अलग अलग बतलाये हैं ॥ ११ ॥

यद्यपि इन भावनाओं में अहिंसा आदि व्रतों की पुष्टि होती है तथापि इनके लिये संवेग और वैराग्य भावना का होना और भी जरूरी है, क्योंकि इनके बिना अहिंसा आदि व्रतों का प्राप्त होना ही प्राप्त हुए व्रतों का पालना सम्भव नहीं है। फिर भी इन दोनों की प्रति जगत्स्वभाव और कायस्वभाव के चिन्तन से होती है इन्हीं प्रसन्न मूत्र में संवेग और वैराग्य की प्राप्ति के लिये इन दोनों का चिन्तन करना आवश्यक बतलाया है।

इस जग में जीव नाना योनियों में दुःख भोग रहे हैं, उन्हें सुख का लेश भी प्राप्त नहीं। जीवन जल के बुलबुले के समान किनार है इत्यादि रूप में जग के स्वभाव का चिन्तन करने से उनके प्रति मोह दूर होकर उममें संवेग-भय पैदा होता है। इसी प्रकार शरीर की क्षणिकता, अशुचिता और निःसारता आदि रूप स्वभाव का चिन्तन करने में उममें वैराग्य उत्पन्न होता है ॥ १२ ॥

हिंसा का रक्षण—

अमनयोगात् प्राणव्यपरोपणं हिंसा ॥ १३ ॥

अमनयोग से प्राणों का विनाश करना हिंसा है।

पढ़ने हिंसादि दोषों में निवृत्त होना व्रत बतलाया है पर वहाँ का हिंसादि दोषों के स्वरूप पर प्रकाश नहीं डाला गया है जिसका मर्म समझना जरूरी है, अतः आगे इन दोषों के स्वरूप पर प्रकाश

डाला जाता है। उसमें भी सर्वप्रथम इस सूत्रद्वारा हिंसा के स्वरूप पर प्रकाश डाला गया है।

सूत्र में प्रमत्तयोग से प्राणों के विनाश करने को हिंसा बतलाया है, इससे शायद होता है कि यद्यपि प्राणों का विनाश करना हिंसा है पर वह प्रमत्तयोग से किया हुआ होता चाहिये। जो प्राणों का विनाश प्रमत्तयोग से अर्थात् राग-द्वेषरूप प्रवृत्ति के कारण होता है वह तो हिंसा है शेष नहीं यह इस सूत्रका तात्पर्य है। यहाँ प्रमत्तयोग कारण है और प्राणों का विनाश कार्य है। आगम में प्राण दो तरह के बतलाये हैं द्रव्यप्राण और भावप्राण। प्रमत्तयोग के होने पर द्रव्य प्राणों का विनाश होता ही है ऐसा कोई नियम नहीं है, हिंसा के अन्य निमित्त मिल जाने पर द्रव्य प्राणों का विनाश होता भी है और नहीं मिलने पर नहीं भी होता है। इसी प्रकार कभी कभी प्रमत्तयोग के नहीं रहने पर भी द्रव्य प्राणों का विनाश देखा जाता है। उदाहरणार्थ—साधु ईर्ष्यातमिति पूर्वक गमन करते हैं। उनके रज्जुमात्र भी प्रमत्तयोग नहीं होता, तथापि कदाचित् गमन करने के मार्ग में अचानक छुद्र जन्तु आकर और पैर से दब कर मर जाता है। यहाँ प्रमत्तयोग के नहीं रहने पर भी प्राणव्यपरोपण है, इसलिये मुख्यतया प्रमत्तयोग से जो भाव प्राणों का विनाश होता है यह हिंसा है ऐसा यहाँ तात्पर्य समझना चाहिये।

जैन आगम में हिंसा विकार का पर्यायवाची माना गया है। जीवन में जो भी विकार विद्यमान है उससे प्रतिक्षण आत्मगुणों का हिंसा का सद्विचार हो रहा है। यह विकारभाव कभी-कभी भीतर हो भीतर फाम करता रहता है और कभी कभी बाहर प्रकटित होकर उसका काम दिखाई देने लगता है। किसी पर क्रोध करना, उसको मारने के लिये उद्यत होना, गाली देना, अपमान करना, मूठा लावड़न लगाना, सम्मान के विरुद्ध साधनों को जुटाना

निमित्त हैं ऐसी व्यवस्था उनकी निश्चित नहीं है। उदाहरणार्थ एक युवनी एक ही समय में साधु के लिये वैराग्य के होने में निमित्त होती है और रागो के लिये राग के होने में निमित्त होती है। इसका यही अर्थ है कि जिस पदार्थ को जिस काल में जिस प्रकार की स्वभावगत कार्यमर्यादा होती है उसी के अनुसार अन्य पदार्थ उसके होने में निमित्त कारण होता है। इसलिये जीवन में निमित्त का स्थान होकर भी वस्तु की परिणति को उसके आधीन नहीं माना जा सकता। यह तात्त्विक मीमांसा है जिसका सम्यग्दर्शन न होने के कारण ही जीवन में ऐसी भूल होती है जिससे यह दूसरे के बिगाड़ बनाव का कर्ता अपने को मानता है और पाछे साधनों के जुटाने में जुटा रहता है। तात्त्विक दृष्टि से विचार करने पर इस परिणति का नाम ही हिंसा है। हमें जगत् में जो विविध प्रकार की कषाय मूलक वृत्तियाँ दिखालाई देती हैं वे सब इसके परिणाम हैं। जगत् की अशान्ति और अन्यवस्था का भी यही कारण है। एक बार जीवन में भौतिक साधनों ने प्रभुता पाई कि वह बढ़ती ही जाती है। धर्म और धर्मापतनों में भी इसका साम्राज्य दिखालाई देने लगा है। अधिकतर पद लिखे या त्यागी लोगों का मत है कि वर्तमान में जैन धर्म का अनुयायी राजा न होने के कारण अहिंसा धर्म की उन्नति नहीं हो रही है। मालूम पड़ता है कि उनका यह मत आन्तरिक विकार का ही चोकर है। तीर्थंकरों का शारीरिक बल ही सर्वाधिक माना गया है किन्तु उन्होंने स्वयं अपने जीवन में ऐसी समरूपता नहीं की थी और न वे शारीरिक बल या भौतिक बल के सहारे धर्म का प्रचार करने के लिये उत्थन ही हुए थे। भौतिक साधनों के प्रयोग द्वारा किसी के जीवन की शुद्धि हो सकती है यह त्रिकाल में भी सम्भव नहीं है। उन्माद ने उन्माद को ही वृद्धि होती है। यह भौतिक साधनों का उन्माद ही अधर्म है। इसमें आत्मा की निर्मलता का लोप होता है और वह इन साधनों के बल पर संसार पर छा जाना चाहता है।

उत्तरोत्तर उसकी मद्दत्वाकांक्षाएँ बढ़ती जाती हैं जिससे संसार में एक-मात्र पृष्ठा और द्वेष का ही प्रचार होता है। वर्तमान काल में जो विविध प्रकार के पाद दिखलाई देते हैं वे इसी के परिणाम हैं। संसार ने भीतर से अपनी दृष्टि फेर ली है। सब बाहर की ओर देखने लगे हैं। जीवन की एक भूल से कितना घड़ा अनर्थ हो रहा है यह समझने और अनुभव करने की वस्तु है। यही वह भूल है जिसके कारण हिंसा पनपकर फूल फूल रही है।

शास्त्रकारों ने इस हिंसा के दो भेद किये हैं—भावहिंसा और द्रव्य हिंसा। भावहिंसा वही है जिसका हम ऊपर निर्देश कर आये हैं। हिंसा के भेद व उसके कारण द्रव्य हिंसा में अन्य जीव का विधात लिया गया है। यह भावहिंसा का फल है इसलिये इसे हिंसा कहा गया है। कदाचित् भावहिंसा के अभाव में भी द्रव्यहिंसा होती हुई देखी जाती है पर उसकी परिगणना हिंसा की कोटि में नहीं की जाती है। हिंसा का ठीक अर्थ आत्म परिणामों की पशुपता ही है। कदाचित् कोई जड़ पदार्थ को अपकारी मानकर उसके विनाश का भाव करता है और उसके निमित्त से वह नष्ट भी हो जाता है। यहाँ यद्यपि किसी अन्य जीव के द्रव्य प्राणों का नाश नहीं हुआ है तो भी जड़ पदार्थ को छिन्न भिन्न करने में निमित्त होनेवाला व्यक्ति हिंसक ही माना जायगा; क्योंकि ऐसे भावों से जो उसके आत्मा को हानि हुई है उसी का नाम हिंसा है।

संसारी जीव के कपायमूलक दो प्रकार के भाव होते हैं—रागरूप और द्वेषरूप। इनमें से द्वेषमूलक जितने भी भाव होते हैं उन सबकी परिगणना हिंसामें की जाती है। कदाचित् ऐसा होता है जहाँ विद्वेष की ज्वाला भड़क उठने का भय रहता है। ऐसे स्थल पर उपेक्षा भाव के धारण करने की शिक्षा दी गई है। उदाहरणार्थ—कोई व्यक्ति अपनी स्त्री, भगिनो, माता या पुत्र्या का अपहरण करता है या धर्मायतन १।

ध्वंस करता है तो बहुत सम्भव है कि ऐसा करनेवाले व्यक्ति के प्रति विद्वेषभाव हो जाय । किन्तु ऐसे समय में स्त्री आदि की रक्षा का भाव होना चाहिये उसे मारने का नहीं । हो सकता है कि रक्षा करते समय उस व्यक्ति की मृत्यु हो जाय । यदि रक्षा का भाव हुआ तो वही आदेशिक अहिंसा है और मारने का भाव हुआ तो वही हिंसा है । मुख्यतया ऐसी हिंसा को ही संकल्पी हिंसा कहते हैं । कहीं कहीं यह हिंसा अन्य कारणों से भी होती है । जैसे शिकार खेलना आदि में इसकी परिगणना भी संकल्पी हिंसा में होती है । संकल्पी हिंसा उसका नाम है जो इरादतन की जाती है । कसाई आदि जो भी हिंसा करते हैं उसे भी इसी कोर्ट की हिंसा समझना चाहिये । माना कि उनकी यह आजीविका है पर गाय आदि को मारते समय हिंसा का संकल्प किये बिना बध नहीं हो सकता इसलिये यह संकल्पी हिंसा ही है । आरम्भ और संकल्पी हिंसा में इतना अन्तर है कि आरम्भ में गृहनिर्माण करना, रमोई बनाना, खेती याड़ी करना आदि कार्य की मुख्यता रहती है । ऐसा करते हुए जीव मरते हैं अथवा पर इसमें सोया जीव को नहीं मारा जाता है और संकल्प में जीव बध की मुख्यता रहती है । यहाँ कार्यका श्रीगणेश जीव बध से हो होता है ।

रागभाव दो प्रकार का माना गया है—प्रशस्त और अप्रशस्त । जीवन शुद्धि के निमित्तभूत पदार्थों में राग करना प्रशस्त राग है और शेष अप्रशस्त राग है । है तो यह दोनों प्रकार का रागभाव हिंसा ही परन्तु जब तक रागभाव नहीं छूटा है तब तक अप्रशस्त राग से प्रशस्त राग में रहना उत्तम माना गया है । इसी से शास्त्रकारों ने दान देना पूजा करना, जिन मन्दिर बनवाना, पाठशाला खोलना, उपदेश करना, देश की उन्नति करना आदि कार्यों का उपदेश दिया है ।

जीवन में जिमने पूर्ण स्वावलम्बन को उतारने को अर्थात् मुनिवर्ग को छोड़ा तो है उसे बृद्धिपूर्वक सब प्रकार के राग द्वेष के त्याग करने

का विधान है। क्योंकि बुद्धिपूर्व किन्नी भी प्रकार का राग द्वेष बना रहना जीवन की बड़ी भारी कमजोरी है। इस दृष्टि से तो सब प्रकार के विकार भाव हिंसा ही माने गये हैं। यही कारण है कि मुनि को सब प्रकार को प्रवृत्ति के अन्त में प्रायश्चित्त करना पड़ता है। किन्तु गृहस्थ की स्थिति इससे भिन्न है। उसका अधिकतर जीवन प्रवृत्ति मूलक ही व्यतीत होता है। वह जीवन की कमजोरी को घटाना चाहता है। जो कमजोरी शेष है उसे घुरा भी मानता है पर कमजोरी का पूर्णतः त्याग करने में असमर्थ रहता है, इसलिये वह जितनी कमजोरी के त्याग की प्रतिज्ञा करता है उतनी उसके अहिंसा मानो गई है और जो कमजोरी शेष है वह हिंसा मानो गई है। किन्तु यह हिंसा व्यवहार मूलक ही होती है अतः इसके इसका निषेध नहीं किया गया है। पहले जिस आपेक्षिक अहिंसा की या आरम्भजन्य हिंसा की हम चर्चा कर आये हैं वह गृहस्थ की इसी वृत्ति का परिणाम है। यह हिंसा नकल्पी हिंसा को कोटि की नहीं मानी गई है ॥ १३ ॥

असत्य का स्वरूप—

असदभिधानमनृतम् ॥ १४ ॥

असत् बोलता अनृत अर्थात् असत्य है।

कोई वस्तु है पर उसका विलङ्घन निषेध करना, जैसी है वैनी नहीं घतलाना या बोलते समय अशिष्ट वचनों का प्रयोग करना असत् वचन हैं। जो प्राणी अपने जीवन में इस प्रकार के वचनों का प्रयोग करता है वह असत्य दोष का भारी होता है।

शंका—माता, पिता या अध्यापक बालक को सुमार्ग पर लाने के लिये और आचार्य गिण्य को शासन करते समय कठोर वचन बोलते हैं, तो क्या यह सब कथन असत्य की कोटि में आता है ?

समाधान—नहीं।

श्रीका—इसका क्या कारण है ?

समाधान—यह यह है कि बैद्यज कठोर वनन मोक्षता ही अगम्य मदी है किन्तु जो वनन प्रयत्नयोग से मोक्षता जाता है वह अगम्य है। प्रयत्नयोग से किसी भी प्रकार का वनन नहीं हो मोक्षता गया हो वह वनन का अगम्य है और प्रभात के बिना मोक्षता गया वनन वनन का है। यथापि गुरु आदि कठोर वनन मोक्षता है परन्तु उनके योग वनन प्रयोग करने में प्रभात कारण मदी है इसलिये ऐसे वनन को अगम्य मदी माना जा सकता है।

श्रीका—राजगर्भधारिणी में आनाचार के फल जाने में जाने क्या के लिये जगता को जो आगम्य मोक्षता पहुँचा है उसका अगम्य और इस अगम्य में होना है क्या ?

समाधान—अनर्थ होना है।

श्रीका—यदि ऐसा है तो आगम्य श्रुति में कोई भी मदी का मत है ?

समाधान—यह स्थान मलन है कि आगम्य श्रुति में कोई भी मदी का मत है, ऐसे अन्तर्गत पर विचार कर रहा हूँ। इसका जो ही कारण देना चाहिये किन्तु जीवन में आगम्य श्रुति का विचार होना ही। अंत ही इसमें लिये अधिक में अधिक स्थान करता यह परन्तु अगम्य में और मध्य में अन्तर्गत और अन्तर्गत को जीवन करने के लिये ऐसा किया जाना आवश्यक है। अन्तर्गत मध्य का विचार करना अन्तर्गत का मत होना।

श्रीका—यह वर्तमान आर्थिक व्यवस्था के अन्तर्गत दूर का मत वनन का मत होना सम्भव है ?

समाधान—आर्थिक व्यवस्था किसी भी प्रकार की नहीं हो। वह वनन अन्तर्गत का मत है। यही तो अन्तर्गत का मत पर विचार करता है। अन्तर्गत में वनन का मत है। अन्तर्गत का मत होना अन्तर्गत का मत है।

अनन्त कथन को प्रोत्साहन मिलता हो । यह दूसरी बात है कि वर्तमान कालीन आर्थिक व्यवस्था मनुष्य के अध्यात्म जीवन पर गहरा प्रहार कर रही है और इसलिये सहयोग प्रणाली के आधार से इसमें संशोधन होना चाहिये पर ऐसी विपन्न परिस्थिति के बशीभूत होकर अपने अध्यात्म जीवन में दाग लगाना किसी भी हालत में उचित नहीं है । उनको तो रक्षा होनी ही चाहिये । सत्य ऐसा नहीं है जो बाहरी जीवन पर प्रबलम्बित हो । यह तो प्राणोन्माद के अध्यात्म जीवन को निर्मल धारा का मुकल है, अतः जैसे बने वैसे सत्य की रक्षा में सदा तत्पर रहना चाहिये ॥ १४ ॥

चोरी का स्वरूप—

अदत्तादानं स्तेयम् ॥ १५ ॥

• बिना दी हुई वस्तु का लेना स्तेय अर्थात् चोरी है ।

साधारणतया यह नियम है कि माता पिता से जिसे जंगम या स्थावर जो द्रव्य प्राप्त होता है वह और अपने जीवन में जितना कमाता है वह या भेट आदि में जो द्रव्य मिलता है वह उसकी मालिकी का होता है । यदि कोई अन्य व्यक्ति दूसरे किसी की मालिकी का छोटी या बड़ी किसी भी प्रकार की बिना दी हुई वस्तु को लेता है तो वह लेना स्तेय अर्थात् चोरी है ।

शंका—वर्तमान काल में पूँजीवादी परम्परा हड़ता से रुढ़ हो जाने के कारण कुछ ऐसे नियम प्रचलित हो गये हैं जिनसे एक ओर श्रमिकों को पर्याप्त श्रम का फल नहीं मिल पाता और इसके लिये संगठित आवाज बुलन्द करने पर राजशक्ति द्वारा वे कुचल दिये जाते हैं और दूसरी ओर साधनों के बल पर ही प्रत्येक पूँजीपति पूँजी के ढेर के ढेर समझ करता जाना है । श्रम यदि कोई व्यक्ति इस अवस्था से उबरकर अपना आवश्यकताओं की पूर्ति के लिये किसी पूँजीपति के द्रव्य में से

कुछ द्रव्य चुरा लेता है तो क्या उसका वैसा करना चोरी में सम्मिलित समझा जायगा ?

समाधान—अवश्य ।

शंका—जो गरीब जनता को आवश्यकताओं को पूर्ति देने की जाय ?

समाधान—इसके लिये संगठित प्रयत्न करना चाहिये और मिलकर उस अवस्था को बदल देना चाहिये जिससे साधनों के अभाव में सर्व साधारण जनता का उत्पीड़न होता हो ।

शंका—प्रत्येक संसारी प्राणी खास लेता है और कर्म नो कर्म को भी ग्रहण करता है सो उसका वैसा करना क्या चोरी में सम्मिलित समझा जाना चाहिये, क्योंकि ये सब वस्तुएँ बिना दी हुई रहती हैं ?

समाधान—यद्यपि यह सही है कि बिना दी हुई वस्तु का लेना चोरी है तथापि इन उपर्युक्त वस्तुओं में दानादानका व्यवहार सम्भव नहीं, इसलिये इनका प्राप्त होना चोरी में सम्मिलित नहीं है ।

शंका—साधुओं का गली कूचा आदि के द्वार में से प्रवेश करना व इतर जनों का नदी, तालाब आदि का पानी लेना, दातीन तोड़ना आदि भी तो अदत्तादान है, इसलिये इनके ग्रहण करने में चोरी का दोष लगना चाहिये ?

समाधान—जो वस्तुएँ सामान्य रूप से सबके उपयोग के लिये होती हैं और जिस पर किसी प्रकार का प्रतिबन्ध नहीं होता, अपनी अपनी आवश्यकता के अनुसार उनके ग्रहण करने में चोरी का दोष नहीं लगता । उपर्युक्त वस्तुएँ ऐसी हैं जिन पर किसी प्रकार का प्रतिबन्ध नहीं रहता, अतः उनका ग्रहण करना अदत्तादान नहीं है और इसलिये उनके ग्रहण करने में चोरी का दोष नहीं है ।

यह चोरी का व्यवहारपरक अर्थ है । वास्तविक अर्थ यह है कि जीवन की किमी भा प्रकार की कमजोरी को छिपाना चोरी है ।

जीवन में कमजोरी हैं और होती रहेंगी पर न तो उनपर परदा डालना ही उचित है और न उनके अनुसार प्रवृत्ति करना ही उचित है यह उक्त कथन का भाव है। जो गृहस्थ या मुनि अपनी अपनी मर्यादा के बाहर कमजोरी के शिकार होते हैं और उसे छिपाते हैं वे चोरी के अपराधी हैं ऐसा यहाँ समझना चाहिये ॥ १५ ॥

अम्रत का स्वरूप—

मैथुनमम्रत ॥ १६ ॥

मैथुन अम्रत है।

स्त्री और पुरुष का जोड़ा मैथुन कहलाता है और राग परिणाम से युक्त होकर इनके द्वारा की गई स्पर्शन आदि क्रिया मैथुन है। यह मैथुन ही अम्रत है। यद्यपि यहाँ मैथुन शब्द से स्त्री और पुरुष का जोड़ा लिया गया है तथापि वे सभी सजातीय और विजातीय जोड़े जो कामोपसेवन के लिये एकत्र होते हैं मैथुन शब्द से लिये जाने चाहिये, क्योंकि आज कल आध्यात्मिक कामोपसेवन के ऐसे बहुत से प्रकार देखे जाते हैं जिनकी पहले कभी कल्पना ही नहीं की गई थी। इसी प्रकार केवल पुरुष या केवल स्त्री का कामराग के आवेश में आकर जड़ वस्तु के अथलम्बन से या अपने हस्त आदि द्वारा कुटिल काम किया या करना भी अम्रत है। यद्यपि यहाँ जोड़ा नहीं है तथापि दो के संयोग से जो कामसेवन किया जाता है वह न्यूनाधिक प्रमाण में अन्य अचेतन पदार्थ के निमित्त से या हत्तादिक के निमित्त से मध्य जाता है इसलिए ऐसा मिथ्याचार अम्रत ही है। इससे स्वास्थ, सम्पत्ति, मर्तिचार, मदचार आदि अनेक मदगुणों की हानि होती है।

शका—मैथुन का ही अम्रत क्यों कहा है ?

समाधान—उसके मद्र व में अहिंसा आदि धर्मों का उल्लंघन है वह अम्रत है। मैथुन पर अन्य महान दुर्गुण हैं जिनके ज्ञान में अरु पर लेन पर देना न करना इत्यादि का काम नहीं रहता इसमें अनुराग

हिंसा आदि दोषों की ही पुष्टि होती है इसीसे मैथुन को अग्र्य कहा है। दूसरे अर्थ का अर्थ अपने आत्मस्वरूप को छोड़ कर सौ मर्ज पर वस्तु में मुख्यता से रममाण होना है अतः काम सेवन को अग्र्य कहा है ॥ १६ ॥

परिग्रह का स्वरूप—

मूर्छा परिग्रहः ॥ १७ ॥

मूर्छा परिग्रह है।

मूर्छा का अर्थ है किसी भी वस्तु में अपनत्व का अनुभव करना या उसे अपनी मालिकी को समझना। संसार में जड़ और जैव छोटे बड़े अनेक पदार्थ हैं उनमें यह संसारो प्राणी मोह या रागद्वेष अपनत्व की या अपने मालिकीपन की कल्पना करता रहता है। उनके संयोग में यह हर्ष मानता है और वियोग में दुःख। उनके अर्थ संघर्ष और संरक्षण के लिये यह निरन्तर प्रयत्नशील रहता है। इसी तो इन बाह्य पदार्थों के ऊपर स्वामित्व स्थापित करने के लिये धर्म ऐसा करके अपने अपने देशवासियों की सुख सुविधा बढ़ाने के लिये राष्ट्र राष्ट्र में युद्ध होने लगे हैं। अथ न्याय नीति के प्रचार और अन्याय के निवारण के लिये युद्ध न होकर अपने अपने व्यापार विस्तर आदि कारणों से युद्ध होते हैं। इधर इस दुन्द में एक ओर साधु सामग्री को समविभागीकरण की भावना काम कर रही है तो दूसरी ओर उसके उच्चाटन में सारी शक्ति का उपयोग किया जा रहा है। वास्तव में देखा जाय तो इन मन्त्र प्रवृत्तियों की तह में मूर्छा ही काम करती है इस लिये सूत्रकार ने मूर्छा को ही परिग्रह कहा है।

शंका—यत सूत्रकार ने मूर्छा को परिग्रह बतलाया है अतः धन धान्य आदि पदार्थ परिग्रह नहीं प्राप्त होने और ऐसी हालत में जो

साधु अन्य पदार्थों को रखते हुए भी मूर्छा रहित हैं उन्हें अपरिमही माना जाना चाहिये ?

समाधान—सूत्रकार ने परिमह परिणामग्रन के अतीचार बतलाते हुए धन धान्य आदि पदार्थों के अतिवर्णन करने को उसके अतीचार बतलाये हैं। इससे एक बात का तो पता लगता ही है कि जहाँ सूत्रकार परिमह का लक्षण करते हुए मूर्छा को परिमह बतलाते हैं वहाँ उसके त्याग का उपदेश देते हुए वे बाह्य पदार्थ धन धान्य आदि का त्याग मुख्यता से कराना चाहते हैं। यदि सूत्रकार की इस वर्णनशैली पर सूर्यता से ध्यान दिया जाय तो उससे यह बात अपने आप फलित हो जाती है कि वे धन धान्य आदि बाह्य पदार्थों को तो परिमह मानते ही रहे क्योंकि मूर्छा के बिना इनका सञ्जाव बन नहीं सकता, किन्तु इनके अभाव में भी जो इन पदार्थों की आसक्ति होती है वह भी परिमह है यह बतलाने के लिये उन्होंने मूर्छा को परिमह कहा है। मूर्छा व्यापक है और धन धान्य आदि व्याप्य, यही कारण है कि सूत्रकार ने परिमह का लक्षण कहते समय मूर्छा पर जोर दिया है किन्तु मूर्छा का त्याग बाह्य वस्तुओं का त्याग किये बिना हो नहीं सकता, इसलिये परिमहत्यागमें बाह्य पदार्थों के त्याग पर अधिक जोर दिया है। इस स्थिति में पात्र और वस्तुधारी साधु अपरिमही नहीं माना जा सकता है।

शंका—यदि अपरिमही साधुको वस्त्र पात्र आदिका त्याग करना आवश्यक है तो इसके समान उसे पीछी और कमरबन्दु का त्याग करना भी आवश्यक होना चाहिये ?

समाधान—यद्यपि साधु एक पीछी, कमरबन्दु हो क्या वह अणु मात्र भी परिमह का वर्णन होता है, अन्वयात् वह मकल परिमहका त्याग नहीं बन सकता है अन्वय उसे जो पीछी कमरबन्दु के रखने की शक्त है जो वह उसे अपने उपयोग के लिये नहीं है किन्तु मंदन की

निर्जन्तु तो है। प्रायः देखा यह जाता है कि सर्वत्र चींटी आदि सूक्ष्म जन्तुओं का संचार होता रहता है, इसलिये उनको दूर करने के निमित्त मृदु उपकरण का रखना भी आवश्यक है। ये उनके मंगम से सम्बन्ध रखनेवाले वस्तुएं हैं। इनके सिवा ऐसी वस्तु नहीं दिम्ताई जा सकती जिसके बिना शरीर की रक्षा न हो सके। भोजन तो बिना पात्र के ही हो जाता है। गृहस्थ भोजन देता है सो वह अन्यथा आलम्बन के बिना भी लिया जा सकता है। साधुको स्वयं भोजन नहीं बनाना पड़ता जिससे उसके लिये पात्रका रखना आवश्यक माना जाय। वह तो उसे बना बनाया ही मिल जाता है, इसलिये बिना पात्र के भी उसका काम चल जाता है। जहां साधुत्वके योग भोजन मिला वहीं ले लिया, जब इतने से ही यह कृत्य पूरा हो जाता है तब क्या आवश्यकता है कि साधु पात्र अवश्य रखे। यह तो अनवश्यक संचय है जिसका सहज ही बिना बाधाके त्याग किया जा सकता है। यही कारण है कि साधु के लिये पात्र रखने का निर्णय किया गया है। अब वस्त्रों के सम्बन्ध में विचार कीजिये। क्या यह आवश्यक है कि साधुका वस्त्रों के बिना चल नहीं सकता। वस्त्र रखने के दो ही कारण हो सकते हैं। एक तो अपनी कमजोरी को छिपाना और दूसरे शरीर की अशक्तता। किन्तु ये दोनों ही कारण ऐसे हैं जो साधुत्व के विरोधी हैं। साधुके जीवन में न तो ऐसी कमजोरी होनी रहती है जिससे उसे वस्त्र स्वीकार करना पड़े। यह गृहस्थ की कमजोरी है जिनसे वह वस्त्रादि को स्वीकार करता है। और न उसका शरीर ही इतना अशक्त होना है जिसके कारण वह वस्त्र रखने के लिये बाध्य हो। भला मोचिये न कि जिसने जीवन में पूर्ण स्वावलम्बन को दीक्षा ली है वह शरीर को अशक्त मान कर उसका निर्वाह कैसे कर सकता है। यदि फिर भी वह ऐसा करता है तो कहना चाहिये कि उसने स्वावलम्बन के मर्म को ही नहीं ममका है। प्रायः ऐसे बहुत से शरीर

भाई देखने में आते हैं जिनके शरीर पर लंगोटी मात्र परिमह रहता है। यदि इतने मात्र से उनका निर्वाह हो जाता है तो फिर जो अपने जीवन के ढांचे को ही बदल देना चाहता है उसका वस्त्र के बिना निर्वाह न हो यह कैसी विडम्बना है। सच तो यह है कि साधु के लिये वस्त्र की आवश्यकता का अनुभव करना अपने जीवन से खेल करने के समान है। मानव प्राणी और सब कुछ करे पर ऐला न करे जिससे उसके जीवन में विकार को प्रोत्साहन मिलता हो। पशु पक्षियों को ही देखिये। आखिर उनके भी तो शरीर है पर क्या उन्हें भोजन पानी के समान वस्त्र की आवश्यकता का अनुभव होता है? कभी नहीं। इन तरह जब पशु पक्षियों का वस्त्र के बिना काम चल जाता है तो जिसने सकल परिमह का त्याग किया है उसका वस्त्र के बिना काम न चले यह नरदारपण की बात है। यह सब हम किस्से विकार भाव से प्रेरित होकर नहीं लिख रहे हैं। किन्तु जीवन की सही आलोचना है जो हमें ऐसा लिखने के लिये बाध्य करती है। हम समझते हैं कि इतने विवेचन से यह स्पष्ट हो जाता है कि साधु के लिये पात्र की तरह वस्त्र की भी आवश्यकता नहीं है। इनके दाद भी यदि वस्त्र का आग्रह किया जाता है तब हम कहते हैं कि तो फिर अन्य परिमहने क्या बिगाड़ा है। यदि षट्र के समान अन्य परिमह भी रहा आवे तो क्या हानि है। पर मय तो यह है कि बाह्य वस्तुका स्पर्श मात्र ही हेय है। उनसे जीवन में विरह्य आवे पित्त रहता नहीं। यद्यपि प्रारम्भ में साधु के पास पीछा कमरट्टनु होते हैं पर कभी कभी वे भी जब विकल्प के कारण हो जाते हैं, अतएव आगे चल कर उनका रहना भी जब प्रशस्त नहीं माना गया है तब फिर वस्त्रों रखने का क्या करना हो व्यर्थ है। दाद करता है कि साधु के लिये वस्त्र त्यागना पुरुष विधान किया गया है। इस त्याग नम का सब संस्कार पर मान्य पड़ता है। किन्तु यह नम का त्याग करने साधु के लिये आवश्यक है।

पानी तथा पीछी कमण्डलुका होना आवश्यक है जैसे घास, पाय आदि का रम्यता आवश्यक नहीं है। स्वावलम्बन के पूर्ण अभ्यासी को यह देखना होता है कि कम से कम आवश्यकताएँ क्या हैं जिनके बिना बालू जीवन को योग्यता पूर्वक संचालित करना कठिन है। इससे बाद अनावश्यक पदार्थों को यह ग्यर्थ छोड़ देता है यह मान नहीं है किन्तु उसके जीवन में मे उतर जाने के बाद वे स्वयं छूट जाते हैं। यही कारण है कि वस्त्र पात्रादिको स्वीकार करना माधु के जीवन की कमजोरी ममझी जाती है। कमजोरी ही नहीं किन्तु इससे उनका माधुत्व ही नष्ट हो जाता है। इसी लिये उसके जीवन में इनके स्वरूप का विधान किया गया है।

शंका—यदि ऐसी बात है तो फिर समयप्राभूत में पाररट्टो लिंग और नाना प्रकार के गृहो लिंगों को मोक्ष पथ से बाहर क्यों घतलाया है ?

समाधान—वहाँ इन्हें केवल आत्म स्वरूप समझने का निषेध किया है। व्यवहार से तो इन्हें बड़ा स्वीकार ही किया है। एवं लिखा है कि मोक्ष पथ में व्यवहार से मुनिलिंग और गृहस्थलिंग ही दो ही लिंग प्रयोजक माने गये हैं। एक निश्चय नय ऐसा है जो मोक्ष पथ में किसी भी लिंग को स्वीकार नहीं करता। सो इसका यह भाव है कि निश्चय में आत्मपरिणति ही प्रयोजक है। किन्तु निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध की अपेक्षा विचार करने पर जो निमित्त त्रिम कार्य का प्रयोजक है उसका विधान करना आवश्यक ही है। यह ठीक है कि अन्तरंग भाव बाह्य लिंग पर अवलम्बित नहीं हैं। बाह्यलिंग के रहने हुए भी अन्तरंग भाव नहीं होते। पर जब भी अन्तरंग भाव होते हैं तब वे बाह्य लिंगके सहाय्य में ही होते हैं। यही निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध है इस लिये इसका अपेक्षा कैसे की जा सकती है।

शंका—बाह्यलिंग का अन्तरंग के भावोंमें जब कोई सम्बन्ध हो

नहीं है जब कि धारमिनि को अन्तरंग परिष्कृति का निमित्त मानना योग्य उचित प्रमाण माना जाता है ।

समाधान—यह तो है ही कि धारमिनि सुक्ष्मपूर्व स्वभाव किया जाता है, पर अन्तरंग को परिष्कृति से उभरा सुक्ष्म भी सम्बन्ध न हो यह नहीं प्रमाण माना है, फिर भी कोई धारमिनि परिष्कृति के होने पर घना करते हैं और कोई उनके अभाव में भी घनता रोगप्रश घना करते हैं । इसलिये यह तो है कि धारमिनि अन्तरंग परिष्कृति के अभाव में भी हो जाता है पर यह नहीं है कि मरुत यात्रा वस्तुओं के अन्तर्गत के त्याग को भावना तो हो और तदनुकूल प्रवृत्ति भी करने लगे पर यात्रा वस्तुओं का त्याग न करे, उन्हें पकड़े ही रहे क्योंकि उनमें मनकार और अहंकार भाव करता ही जाय ।

शरा—कोई साधु यदि यज्ञ, पात्र आदि को स्वेच्छा से स्वीकार करे तो पर पात है, पर वह ऐसा न करके शास्त्राज्ञा से उन्हें स्वीकार करता है इसलिये साधु उनमें मनकार और अहंकार भाव करना है यह प्रश्न ही नहीं उठता ।

समाधान—शास्त्र तो वस्तु के स्वभाव का निर्देशनात्र करते हैं । उनमें भला ऐसा विधि विधान कैसे हो सकता है जिसका आत्मपरिष्कार से मेल नहीं बैठता, इसलिये शास्त्रज्ञ के नाम से जीवन में ऐसी कमजोरी लाना उचित नहीं है ।

शरा—तो फिर जिन शास्त्रों में ऐसा उल्लेख है उन्हें कल्पित माना जाय ।

समाधान—यह कैसे कहा जा सकता है कि वे शास्त्र कल्पित हैं । पर इतना अवश्य है कि साधु को वस्तु पात्र आदि रखने का निर्देश करने वाले उल्लेख अमर वाक्य के अन्तर्गत हैं अतः वे सत्य हैं ।

शरा—अमर वाक्य न हो सकते हैं । उल्लेख अमर वाक्य नहीं

धीवर को स्वीकार करते थे तो हमे अमल परम्परा के प्रतिबल से माना जाय ?

समाधान—यह बात नहीं है । न तो अमल भगवान् महावीर के पूर्ववर्ती अमल ही पात्र धीवर रहने थे और न उनके कान्यवर्ती अमल ही ऐसा करते थे । हाँ इसके बाद के शिष्यों में परिस्थितिवश यह दोष आरम्भ हो गया है जो अब तक चालू है ।

शंका—यह परिस्थिति क्या थी ?

समाधान—पात्र परिस्थिति कुछ भी रही हो, अन्तर्गम परिस्थिति तो जीवन की कमजोरी ही है । आरम्भ में आई तो कुछ भगवान् के जीवन में यह कमजोरी पर इसके बाद हमने सम्प्रदाय का ही रूप ले लिया है और इस सम्प्रदाय भेद ने जीवन के क्षेत्र में अन्तर्गम आती है यह अनुभव करने की बात है । एक ओर जहाँ माधुपरी के बाद पात्र धीवरों और पात्र आडम्बरों की मर्यादा बढ़ती ही जाती है और माधु ही इसकी पूर्ति के लिये अपरिमितवाद के प्रतिमान् प्रतीक जिन मन्दिरों में जिन प्रतिमायें भी विविध आलंकारों से सजाई जायें हैं वहीं दूसरी ओर इसके परिणाम स्वरूप अमलमय अनेक प्राणी में बट गया है जिसमें अपरिमितवाद के प्रकार में बड़ी बाधा उत्पन्न होने लगी है । एक प्रकार से समस्त अमलमय ने अपरिमितवाद को निराश्रुति भी दे दी है । सर्वत्र धर्मप्रचार की पुनर्न होकर प्रत्येक प्रमाने को पुनर्न है । यद्यपि इस प्रशुति का अन्त बढ़ी होगा यह तो हम नहीं जानते पर इनका अर्थ यह जानते हैं कि वे सब प्रशुति अमल परम्परा के प्रतिबल है । इनमें विद्वान् आत्माओं के जीवन में परिवर्तन आता रहित है । यदि भव अमलमय या इनके अनुगामी इनका ज्ञान है कि धर्म विद्वान् का ज्ञानात्मक ज्ञान में नहीं है बल्कि एक स्वयं प्रतीक है न बल्कि सम्भव है 'न इ अमल' इस शक्ति का

शंका—यदि अपवादरूप में कमलजन पात्र चोबर को स्वीकार करते हैं तो इसमें क्या आपत्ति है ?

सनाधान—अपवादरूप में वस्त्र, पात्र आदि को स्वीकार करने का मार्ग खुला हुआ है। पर वह जिन लिंग न होकर गृहस्थ लिंग ही है। जो अपनी कमजोरीवश वस्त्र पात्र आदि को आवश्यकता अनुभव करता है उसे चाहिये कि वह गृहस्थलिंग में प्रतिष्ठित रह कर ही जीवन में जाये हुए विकारों को दूर करने का प्रयत्न करता रहे और जब इनकी निर्विचार अवस्था देखे कि इनके बिना भी उत्तका फल प्राप्त करना है तब वह जिन लिंग को स्वीकार कर ले ॥ १७ ॥

व्रतों का स्वरूप—

निःशल्पो व्रती ॥१८॥

जो शल्यरहित हो वह व्रती है।

पहले अहिंसा, मत्स्य, अस्तेय आदि पाँच व्रत बतला जाये हैं, इसपर से यह ख्याल होता है कि जो इन व्रतों को स्वीकार करता है वह व्रती है; पर सदा व्रती होने के लिये केवल अहिंसा आदि पाँच व्रतों के स्वीकार करनेनाम से फल नहीं चल सकता बल्कि इसके लिये उसे शल्पो का त्याग करना भी आवश्यक है। शल्य भीतर हो भीतर पोंड़ा पैदा करनेवाले वस्तु का नाम है। जैसे किसी स्थल मनुष्य के पैरों में काँटा आदि के चुभ जाने पर उसके रहते हुए वह स्वास्थ्य वा अनुभव नहीं कर पाता ऐसे ही व्रतों के स्वीकार कर लेने पर भी शल्य के रहते हुए कोई भी प्राणी व्रती नहीं हो सकता। व्रतों का स्वीकार कर लेना और धारण है और जीवन में उनको स्तार करना और धारण है। यह सब सब सम्भव नहीं जब तक व्रतों को स्वीकार कर लेनेवाले शल्य वा मन्त्रमय स्थानों से मुक्त न हो। मन्त्रमय स्थानों का दूर रहना है जो शल्य वा मन्त्रमय स्थानों से मुक्त होकर शल्यरहित होकर व्रतों को स्वीकार कर लेनेवाले व्रती कहलाता है।

शक्य है तभी व्रताचरण में ठीक तरह से प्रवृत्ति हो सकती है, इसीलिये यहाँ व्रती होने के लिये शक्त्यों का त्याग करना आवश्यक बनलाया गया है। वे शक्त्य तीन हैं—मायाशक्त्य, निदानशक्त्य और मिथ्यादर्शनशक्त्य। व्रतों के पालन करने में कपट, ढोंग अथवा ठगने की वृत्ति बनने रहना माया शक्त्य है। व्रतों के फलस्वरूप भोगों की लालसा रखना निदानशक्त्य है और व्रतों का पालन करते हुए भी सत्य पर श्रद्धा न लाना अथवा असत्य का आप्रमद रखना मिथ्यादर्शनशक्त्य है। इन तीन शक्त्यों के रहते हुए कोई भी प्राणी व्रतों को अपने जीवन में नहीं उतार पाना, वे केवल उसके लिये आहम्बरमात्र बने रहते हैं, इसलिये व्रतो होने के लिये व्रतों को स्वीकार करने के साथ शक्त्यों का त्याग करना भी आवश्यक है यह इस सूत्र का तात्पर्य है ॥ १८ ॥

व्रतों के भेद—

अगार्यनगारथ ॥ १९ ॥

उभके (व्रतों के) अगारी और अनगार ये दो भेद हैं।

पहले व्रत के दो भेद पतला आवे हैं—अणुव्रत और महाव्रत। इसी हिमाय से यहाँ व्रतों के दो भेद किये गये हैं—अगारी और अनगार। यद्यपि अगार का अर्थ घर है, इसलिये अगारी का अर्थ घर वाला होता है। किन्तु यहाँ अगार शब्द सकल परिमद का उपसङ्ग है जिसमें यह अर्थ होता है कि जिसने परिमद का पूरी तरह से त्याग नहीं किया है वह अगारी है। अगारी अर्थात् गृहस्थ। तदा जिसने घर अर्थात् सकल परिमद का पूरी तरह से त्याग कर दिया है वह अनगार है। अनगार अर्थात् मुनि।

शका—यहूत से गृहस्थ घर से समस्त परिग्रह का त्याग करने बिना घर छोड़कर वन में निवास करने लगने है और यहूत से दुर्ग

के बिना होनेवाला निरर्थक व्यापार अनर्थदण्ड कहलाता है और इसका त्याग कर देना अनर्थदण्डविरतिग्रह है। प्रती भाषक जीवन में केवल एक ही काम नहीं करता है जो बिना प्रयोजन का हो और ऐसी प्रमत्त भ्रान्ति पर वह उसमें अपने को निरन्तर बधाता रहता है, वह अनर्थदण्डविरतिग्रह को स्वीकार करने का तात्पर्य है। इन तीन कर्मों का पालन करना पौंथ अणुग्रहों के लिये गुणकारी है, इसलिये वे गुणग्रह कहे जाते हैं।

विवक्षित काम तक मन, वचन और काय सम्बन्धी बाह्य प्रवृत्ति में निरूप होकर ममता परिणामों से तत्त्व का अध्ययन करना सामायिक कर्म सिद्धान्त है। इस अध्ययन में शुभोक्त आदि पदों का पुनः पुनः नियत उच्चारण करना मदायक होने से वह भी सामायिक है। पर सामायिक में शब्दोच्चारण की अपेक्षा चिन्तन ही मुख्यता है। पर्व दिनों में पञ्चिन्द्रियों के विषयों से निरूप होकर चार प्रकार के व्यापार का त्याग करना प्रोषधोपवास है। इस अवस्था पर अपने शरीर का संस्कार करना, स्नान करना, गुणन्ध मगान, माता पढ़िनना, आभूषण पहिनना, व्यापार करना या घर के दूसरे काम करना आदि ममत्त व्यापारों का त्याग कर देना चाहिये और धैर्यालस्य, मार्भुनिकाम या उपवासगृह आदि एकान्त स्थान में धर्मोप करने हुए ममत्त विनाश चाहिये। भोजन, पानों और माता कर्म कर्मोंग है तथा विछोना, चाम्पादे और बधामूल आदि परिशोध है। इनका निरन्तर आवापकना की कम करते हुए परिमाण को बढ़ना कर्मोप-परिभोग-परिमाणजन है। इस जन में केवल हाभोग-परिभोग की वस्तुएं घटतना रहती हैं पर होता है वह जीवन का है त्रिये। जीवन का ऐसा एक मा खल नहीं होता जब वह जन न हो। इस जन के पाल का ऐसा बढ़तना वस्तु है जिनका वह महा के भोग त्याग कर देना है। ब्रह्मसूत्र-४४ मा। भाग चोप मण का कर

तक टिकतो नहीं और दूसरे जिसे यह अर्पण किया जाता है, परमेश्वर रूप से उसका सत्य जगत् में कोई स्थान नहीं, इसलिये उन्नतसर्गादि प्रकार मूलतः ही संशय हैं ऐसा मान लेना चाहिये ।

अन्तिम सूत्र का तात्पर्य यह है कि जब जीवन का निकट भाग हो सभी धर्म और आवश्यक कर्तव्यों की रक्षा के लिये तथा वस्त्र पदार्थों से ममता घटाने के लिये सज्जेसना ग्रन्थ लिया जाना है । इन ग्रन्थ को पालने हुए दुर्ध्यान न होने पावे इसका पूरा ध्यान रखना चाहिए, क्योंकि दुर्ध्यान से मरना ही आत्मघात है किन्तु सज्जेसना का आत्मघात से प्राणी की रक्षा करना है ॥ २०-२२

सम्यग्दर्शन के अतीचार—

शुद्धाकाङ्क्षाविचित्रिमान्यदृष्टिप्रशंसासंस्तवाः सम्यग्दर्शनीचाराः ॥ २३ ॥

शंका, काक्षा, विचित्रिमा, अन्यदृष्टिप्रशंसा और अन्यदृष्टिमंश ये सम्यग्दर्शन के पाँच अतीचार हैं ।

जिममें ग्रन्थ का नारा न होकर ग्रन्थ में दोष मने अर्थात् जिस कारण से ग्रन्थ मलिन हो उसे अतीचार कहते हैं । ऐसा कोई गुण या ग्रन्थ नहीं जो मदाहान्त एकमात्र वाक्य बना रहे । वाक्य निर्माण और परिणामों की निर्मलता और अनिमलता के कारण गुण या ग्रन्थ में निर्मलता और अनिमलता उत्पन्न हुआ लगता है । यहाँ कुछ हुई यही अनिमलता ही अतीचार है । अतीचार का अर्थ है एकाग्र ग्रन्थ का भंग । यहाँ सर्व प्रथम सम्यग्दर्शन के अतीचार बतलावे । क्योंकि इस गुण के मद्भावे में ही और सब ग्रन्थ नियमों का ग्रन्थ हो सम्भव है । वे अतीचार पाँच हैं जिनका मुक्तार्थ इस प्रकार है—

१—धर्म में शङ्कित होने के बाद उसके मूल आधार मूल मूल और अर्थात् पदार्थों के । तब से शङ्कित करना कि इनका मूल

इस प्रकार है या नहीं' शङ्का अतीचार है। ऐसे जीव के धर्म के त्यागने की तो इच्छा नहीं होती बल्कि उसके स्वीकार करे रहने में अनेक गुण दिखाई देते हैं। इसलिये तो सम्यग्दर्शन का मूलोच्छेद नहीं हुआ किन्तु धर्म के जो मूलाधार हैं उनके विषय में शंका उत्पन्न हो गई, इसलिये यह सम्यग्दर्शन का शंका नाम का अतीचार हुआ। यद्यपि तत्त्वज्ञान में परीक्षा द्वारा किसी वस्तु के निर्णय करने का पूरा अवसर है तथापि केवल युक्तिद्वारा ही प्रत्येक वस्तु के निर्णय करने का प्रयत्न करना और अनुभव तथा आगम को प्रधानता न देना इष्ट नहीं यह इसका तात्पर्य है। साधक प्रत्येक पदार्थ के निर्णय में तर्कका सहारा तो लेता ही है पर जो पदार्थ केवल श्रद्धागम्य हैं वहाँ वह तर्क को प्रमुखता नहीं देता किन्तु श्रद्धा के आधार से जीवन के निर्माण में लग जाता है। फिर इसे उद्दिष्ट पथ से भ्रष्ट करनेवाला किसी का भय नहीं रहता। वह निर्भय होकर अपने सुनिश्चित मार्ग पर अग्रसर होता जाता है।

२—ऐहिक और पारलौकिक विषयों की अभिलाषा करना कांक्षा अतीचार है। यद्यपि धर्म का मुख्यफल आत्मशुद्धि है और धर्म का सेवन करते हुए साधक को दृष्टि सदा इसी पर रहनी चाहिये, किन्तु धर्मोचरण करते हुए उससे सांसारिक विषयों को बाँछा करना उद्देश्य भ्रष्ट होता है, इसलिये सम्यग्दर्शन का दूसरा अतीचार कांक्षा माना गया है।

३—विचिक्ित्सा का अर्थ कुचोरा परना है। मतभेद या विचारभेद का प्रमंग उपस्थित होने पर आगम प्रमाण के आधार से युक्तिगम्य या नर्कनिष्ठ बात को न मानकर अपनी जिद पर कायम रहना और उन्मोचन कुचोरा करते जाना विचिक्ित्सा है। या आत्म, आगम, पद, और संयमके आधार के 'वचने जुगुप्सा' करना विचिक्ित्सा है। इस देश के कारण उन्मोचन असंभव हो आसन्न बढ़ता जाता है और

अन्त में उसके पथभ्रष्ट होने की भी सम्भावना रहती है इसलिये इसे सम्यग्दर्शन का अतीचार बतलाया है ।

४-५—जिनकी दृष्टि आर्हत तत्त्वज्ञान पर स्थिर नहीं रहती व उससे विपरीत मार्ग का अनुसरण करती है उनकी प्रशंसा करना व दृष्टि प्रशंसा है और उनकी या उनके मद्भूत और असद्भूत गुणों की स्तुति करना अन्यदृष्टिमंस्तव है । ऐसा करने से कदाचिन् मार्ग अपने मार्ग से स्थलित होकर अन्य मार्गका अनुसरण करने लगता है । इसलिये ये दोनों सम्यग्दर्शन के अतीचार बतलाये गये हैं । तत्सं यह है कि धार्मिकता या मोक्षमार्ग की दृष्टि में अन्य की प्रशंसा और स्तुति करना उचित नहीं, क्योंकि ऐसा करने से सम्यग्दर्शन मलिन होता है ।

ये सम्यग्दर्शन के पाँच अतीचार हैं, सम्यग्दृष्टि के लिये उनका त्याग करना आवश्यक है ।

शंका—प्रशंसा और संस्तव में क्या अन्तर है ?

समाधान—प्रशंसा मन में की जाती है और स्तुति वचन से यह इन दोनों में अन्तर है ॥ २३ ॥

अन और शील के अतीचारों की संख्या और क्रम से उनका निर्देश—

व्रतशीलेषु पञ्च पञ्च यथाक्रमम् ॥ २४ ॥

बन्धवघ्न्येदातिमारारोपणान्नपाननिरोधाः ॥ २५ ॥

मिथ्योपदेशरहोम्यारूपानहृतलेखक्रियान्यासापहारमाका-
मन्त्रमेदाः ॥ २६ ॥

स्तेनप्रयोगतदाहृतादानविरुद्धराज्यातिक्रमहीनाधिकमानो -
न्मानप्रतिरूपकव्यवहागः ॥ २७ ॥

परयियाहकरण, इत्वरिकापरिगृहीतागमन, इत्वरिका अपरिगृहीतागमन, अतंगक्रीडा और कामतोषाभिनिवेश ये ब्रह्मचर्यासुव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

क्षेत्र और वस्तु के प्रमाण का अतिक्रम, हिरण्य और सुवर्ण के प्रमाण का अतिक्रम, धन और धान्य के प्रमाण का अतिक्रम, दाम और धाम के प्रमाण का अतिक्रम तथा कुप्य के प्रमाण का अतिक्रम ये परिग्रहपरिमाणव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

ऊर्ध्वव्यतिक्रम, अधोऽव्यतिक्रम, तिर्यग्व्यतिक्रम, क्षेत्रवृद्धि और स्मृत्यन्तराधान ये दिग्विरतिव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

आनयन, प्रेथ्यप्रयोग, शब्दानुपान, रूपानुपान और पुद्गलक्षेप ये देशविरतिव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

कन्दर्प, कौतुह्य, मीमर्ष, असमीदयाधिकरण और उपभोगपरिभोगानर्थक्य ये अनर्थदण्डविरतिव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

कायदुष्पणिधान, वचनदुष्पणिधान, मनोदुष्पणिधान, अनादर और स्मृत्यनुपस्थान ये सामायिक व्रत के पाँच अतीचार हैं ।

अप्रत्यवेक्षित-अप्रमार्जित कर्तृर्ग, अप्रत्यवेक्षित-अप्रमार्जित आदान, अप्रत्यवेक्षित-अप्रमार्जित संस्तरोपक्रमण, अनादर और स्मृत्यनुपस्थान ये श्रोतृशोपवास व्रत के पाँच अतीचार हैं ।

सचिन्ताहार, सचिन्तसम्बन्धाहार, मयित्तसंमिधाहार, अधिगम आहार और दुष्पकाहार ये उपभोगपरिभोगपरिमाण व्रत के पाँच अतीचार हैं ।

सचिन्त-निश्रेय, सचिन्तापिधान, परव्यपदेश, मात्सर्य और काय-तिक्रम ये अनिधिमन्दिभागव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

अविताशंसा, मरणशंसा, मिश्रानुराग, सुप्तानुबन्ध और निद्रा ये मात्स्यानिक सत्त्वैश्वर्य के पाँच अतीचार हैं ।

जो जमीन ऐसी बाड़ी के काम आनी है वह क्षेत्र कहवानो है
 और घर आदि को वास्तु कहते हैं। इनका जिनका
 परिग्रहपरिमाणकृत प्रमाण निश्चित किया हो लोभ में आकर उस प्रमाण
 के अनीवार का उल्लंघन करना क्षेत्रवास्तुप्रमाणानतिक्रम है।

उदाहरणार्थ—किसी ने एक खेत और एक मकान का नियम लिया
 है। किन्तु कालान्तर में खेत के पास दूसरा खेत और मकान के पास
 दूसरा मकान मिल गया तो दोनों खेतों के बीच की मेड़ और दोनों
 मकानों के बीच की भीत को तोड़कर उनकी संख्या एक एक कर लेने
 क्षेत्रवास्तुप्रमाणानतिक्रम है। धन लेने समय चाँदी और सोने का उ
 प्रमाण निश्चित किया हो उसका उल्लंघन करना हिरण्यमुवर्णप्रमाणानि
 क्रम है। उदाहरणार्थ—किसी ने वर्तमान में मौजूद चाँदी के बीस
 गहने और सोने के दस गहने रखने का नियम लिया किन्तु कालान्तर
 में अनिरिक्त चाँदी व सोना के मिल जाने पर उसे उन गहनों में
 डलवाते जाना या जब तक चाँदी और सोना अधिक हो तब तक
 उसे धरोहर के रूप में या इष्ट भित्तों के यहाँ रख आना हिरण्यमुवर्ण
 प्रमाणानतिक्रम है। गाय, भैंस आदि पशु धन और चावल, गेहूँ आदि
 धान्य इनके स्वकृत प्रमाण का उल्लंघन करना धनधान्यप्रमाणानतिक्रम
 है। उदाहरणार्थ—किसी ने पाँच गाय रखने का नियम लिया और
 उसके पास पाँच गाय हैं भी किन्तु उनके गर्भ रह जाने पर उन्हें उन्हीं
 प्रकार रखे रहना धनप्रमाणानतिक्रम है। इसी प्रकार धान्य के प्रमाण
 के अधिक हो जाने पर अधिक धान्य को अपने यहाँ न रखकर उसे
 अन्य के यहाँ ही रहने देना धान्यप्रमाणानतिक्रम है। पूर्वकाल में भाल
 वर्ष में भी दामी दास की प्रथा प्रचलित थी और जो जितने अधिक
 दासी दास रखता था वह उतना ही बड़ा आदमी समझा जाता था।
 वह प्रथा बहुत कुछ अंश में बन्द होकर नौकर चाकर रखने की प्रथा
 चालू हुई है। दामी-दास अपनी जायदाद ममके जाने से किन्तु दैव

राज्य बिना योही उक्त प्रयोजनयश केवल आकृति दिव्यावर मंडित करना रूपानुपाल है। तथा मर्यादा के बाहर स्थित व्यक्ति को अपने पास बुलाने के लिये या उससे कोई काम लेने के लिये मर्यादा के बाहर बंरुड़, डेप आदि फेंकना पुद्गलक्षेप है। ये देशविरति ग्रन् के पाँच अतीचार हैं।

शंका—पीछे जो दिग्विरति ग्रन् के अतीचार बतला आये हैं वे देशविरतिग्रन् में भी सम्भव हैं और इसी प्रकार जो देशविरति ग्रन् के अतीचार बतलाये गये हैं वे दिग्विरतिग्रन् में भी सम्भव हैं। फिर इन दोनों ग्रन् के अतीचार भिन्न भिन्न प्रकार से क्यों बतलाये गये हैं?

समाधान—दिग्विरतिग्रन् सार्वकालिक होता है और देशविरति ग्रन् सार्वकालिक होकर भी समय समय पर बदलता रहता है। फिर निचे दिग्विरतिग्रन् में क्षेत्र की मर्यादा का उल्लंघन प्रायः अज्ञान या विमृशितयश होता है किन्तु देशविरतिग्रन् में ऐसी विमृशित या अज्ञान बहुत ही कम सम्भव है। यहाँ अधिकतर लोभ या मोहना प्रती धावक क्षेत्र की मर्यादा का समनागमन द्वारा स्वयं उल्लंघन करके मर्यादा के बाहर से काम निकालना चाहता है। यही कारण है कि इन दोनों शास्त्रों के अतीचार भिन्न-भिन्न प्रकार से बतलाये गये हैं।

मगधरा परिग्राम के साथ अगम्य भाग्य करना कर्तव्य है। वरिष्ठम व अगम्य भाग्य के साथ ही साथ दूसरे को मर्य करके शक्ति अर्पण करना कि कृपेक्षण करना कोतुल्य है। वृष्टता से विना प्रयोजन के बहुत प्रजाप करना मौल्य है। कार्य आवश्यकता का विचार न करके अधिक कार्य करना अममीदवाचिहृण है। जितने में भोगोपभोग का काम था उस समये अधिक धन, आनूपाय और नाम्बुस आदि करना व उनका श्राव करना उरभोगपरिभोगानर्थक है। ये अनर्थदण्डविरतिग्रन् के पाँच अतीचार हैं।

आचार्य कहते समय हाथ, पैर आदि शरीर के अवयवों को

निश्चित न रखकर व्यर्थ ही चलाने रहना, नींद का भोका लेना, कभी कमर को सीधा करना और कभी मुचा देना तथा कभी आँखों का खोलना और कभी घन्द करना आदि वायुपुष्पस्थान है। सामायिक करते समय गुणगुणाने लगना आदि वषणदुष्पस्थान है। इसी प्रकार मनने अन्य विरूप ले आना, किनी का भला-बुरा विचारने लगना, मन को घर गृहस्थों के कान में फला रखना मनोदुष्पस्थान है। सामायिक में उत्साह का न होना अर्थात् सामायिक का समय होने पर भी उनमें प्रवृत्त न होना या ज्यों त्यों कर सामायिक को पूरा करना अनादर है। एकाग्रता न होने से सामायिक को स्मृति न रहना स्मृत्यनुपस्थान है। ये सामायिक व्रत के पाँच अतीचार हैं।

जाँव वस्तु को दिना देते और कौमल उपकरण से दिना प्रमार्जन किये ही नल, मूत्र और श्लेष्म आदि का जहाँ वहाँ त्यागना अप्रत्यक्ष-वेदितप्रमार्जितोत्सर्ग है। बिना देते और बिना प्रमार्जन किये ही पूजा के उपकरण, सुगन्ध, और धूप आदि वस्तुओं का लेना अप्रत्यक्षवेदितप्रमार्जितोत्सर्ग है। दिना देते और दिना प्रमार्जन किये ही भूमि पर संघार—चटाई आदि बिछाना अप्रत्यक्षवेदितप्रमार्जितोत्सर्ग है। हुँदा आदि से पीड़ित होने के कारण प्रोषधोपवास में या तत्सम्बन्धी अन्य शक कार्यों में उत्साह भाव न रहना अनादर है। तथा प्रोषधोपवास करने के समय चित्त की चंचलता का होना स्मृत्यनुपस्थान है। प्रोषधोपवास व्रत के पाँच अतीचार हैं।

आटा आदि की जाँ नर्पादा बतलाई है उनसे वाद-विवाद न जाता है तथापि 'अभी वह अचित्त ही है' ऐसा मानकर वस्तु का भोजन में उपयोग करना सचिन्ताहीन है। वस्तु का उपयुक्त सचिन वस्तु से सम्बन्ध होना आवश्यक है।

में उपयोग करना सचित्तसम्बन्धाहार है । चींटी आदि क्षुद्र जन्तुओं में
 उपभोगपरिभोगवृत्त मिश्रित भोजन का आहार करना सचित्तसंनिवाह
 के अतीचार है । इन सचित्त आदि भोजनों में प्रती आवाक के
 प्रवृत्ति प्रमाद और मोहवश होनी है और इसीलिए
 ये अतिचारों में परिगणित किये गये हैं । आसव और अरिष्ट आदि
 मदजनक द्रव्य पदार्थों का और गरिष्ठ पदार्थों का सेवन करना अभि-
 चाहार है । अधपके, अधिक पके, ठीक तरह से नहीं पके हुए या ज़वे
 सुने हुए भोजन का सेवन करना दुष्पक्वाहार है । ये उपभोगपरिभो-
 गपरिमाणव्रत के पाँच अतीचार हैं ।

शका—उपभोग परिभोग में केवल भोजन सम्बन्धी पदार्थों का
 ग्रहण न होकर सवारी, वस्त्र, ताम्बूल, आभूषण आदि बहुत से पदार्थों
 का ग्रहण होता है फिर यहाँ केवल ये ही अतीचार क्यों गिनाये जिनका
 सम्बन्ध केवल भोजन से है ?

समाधान—उपभोग परिभोग में भोजन मुख्य है और अधिकता
 गड़बड़ों भोजन में ही देखी जाती है, इसलिये यहाँ भोजन की प्रमुखता
 से अतीचार घटलाये हैं । वैसे तो जिन जिन दोषों से व्रत के पूर्ण
 होने की सम्भावना हो वे सभी अतीचार हैं ।

स्नान पान की वस्तु संयत के काम न आ सके इस बुद्धि से उसे
 सचित्त पृथिवी, जल या वनस्पति के पत्तों पर रख देना सचित्तनिर्लेप
 के अतीचार है । इसी प्रकार स्नान पान के योग्य वस्तु को सचित्त
 कमल पत्र आदि से ढक देना ताकि उसे संयत न ले
 सके सचित्तापिधान है । अपनी देय वस्तु को 'यह
 अन्य की है' ऐसा कह कर अर्पण करना परज्यपदेश है । दान देते हुए
 भी आदर भाव न रखना अथवा अन्य दाता के गुणों को न सह
 सकना मारसर्ग है । अतिथि को भोजन न बराना पदे इस बुद्धि से
 भिक्षा के समय को टाल कर भोजन करना कालानिक्रम है । ये अतिथि-
 संविभाग व्रत के पाँच अतीचार हैं ।

पूजा संस्कार और वैवाह्य आदि देखकर जीने को चाह करना जीवितारंसा है। पूजा संस्कार और सेवा शुश्रूषा होतो हुई न देखकर जल्दी से मरने को चाह करना मरणांशंसा है। ये सल्लेखना व्रत के अतीचार हमारे घाल्यकाल के मित्र हैं, विपत् पड़ने पर इन्होंने हमारी बड़ी सेवा की थी इस प्रकार पुनः पुनः मित्रों का स्मरण करके उनके प्रति अनुराग रखना मित्रानुराग है। पहले भोगे गये सुखों का पुनः पुनः स्मरण कर उन्हें ताजा करना सुखानुबन्ध है। तपश्चर्या का फल भोग के रूप में चाहना निदान है। ये सल्लेखना व्रत के पाँच अतीचार हैं।

ये ऊपर अहिंसाव्रत आदि व्रतों के जो भी अतीचार बतलाये हैं वे यथासम्भव अज्ञान, असावधानी और मोहवश यदि होते हैं तो अतीचार हैं और यदि जान बूझकर किये जाते हैं तो अनाचार हैं। तात्पर्य यह है कि अतीचार को अतीचार समझकर करना अनाचार है और कारणवश उनका हो जाना अतीचार है ॥ २४-३७ ॥

दान का स्वरूप और उसकी विशेषता—

अनुग्रहार्थं स्वस्यातिसर्गो दानम् ॥ ३८ ॥

विधिद्रव्यदातृपात्रविशेषाच्चद्विशेषः ॥ ३९ ॥

अनुग्रह के लिये अपनी वस्तु का त्याग करना दान है।

विधि, द्रव्य, दाता और पात्र की विशेषता से उसकी अर्थात् दान की विशेषता है।

स्त्री, पुत्र, कुटुम्ब, घर, धन, दौलत आदि सब मुक्तसे भिन्न हैं, तत्त्वतः मैं इनका स्वामी भी नहीं हूँ। यह सब नदी नाव का संयोग है। न तो कोई साथ में आया है और न कोई साथ में जायगा ये या इसी प्रकार के विचार सुनने को तो बहुत भिन्नते हैं। इसी प्रकार अपने पुत्रादिक के लिये सर्वस्व दान करने का दान नहीं माना देते जाते हैं पर ऐसे

प्राणी विरहो है जो इनमें मोह को संसार का कारण जानकर त्याग करने की इच्छा से ऐसा उद्यम करते हैं जिससे इनका इतना मोक्षमार्ग के निमित्त रूप में किया जा सके । सच पूछा जाय तो त्याग धर्म जीवन के समस्त मदगुणों का मूल है । गृहस्थ अपने जीवन में जितने ही अच्छे ढंग से इसका उपयोग करता है मानवमात्र में मरणा की उन्नति ही वृद्धि होती है । यद्यपि इसमें आत्मीक गुणों का विकास तो होता ही है पर धर्म मर्यादा को बनाये रखना भी इसका कर्म है । गृहस्थ न्याय पूर्वक अपनी आवश्यकतानुसार जो बुद्धि बमाना है उसे मे मदगुणों की प्रवृत्ति शास्त्र रखने के लिये बुद्धि हिम्मा गर्भ धार दान है, इसमें दान देनेवाले और दान लेनेवाले दोनों का हिस्सा मान होता है । दान देनेवाले का दिनमाधन तो बढ़ है कि इसमें कष्ट तो प्रवृत्ति कम होती है और आगता त्याग की ओर मुक्तता है तथा दान लेनेवाले का दिनमाधन बढ़ है कि इसमें जीवन यात्रा में मदद मिले है जिसमें वह भोजन प्रसार आत्म व्यवसाय कर सकता है । इसके अतिरिक्त मनमें बड़ा दिनमाधन मोक्षमार्ग की प्रवृत्ति को शास्त्र रखता है । यह धर्मज्ञान व्यवस्था के रहने हुए दान के बिना सम्भव नहीं है इसमें जीवन में दान का बड़ा महत्त्व है ।

अन्यथा राज्य उत्पत्त्याणी है और न्य राज्य धनधानी है । जो के रहने हुए उनके मरण जीवन के लिये बाध पड़ानों का कारण लेना आवश्यक है । बिना आहार पानी के शरीर विरहण्य तक प्रिय नहीं रह सकता इसीलिए जो व्यवस्थित पूर्वक जीवन यात्रा का निर्माण करने हैं, भोजन दान को आवश्यकता तो बनने भी पड़े है । इसके बिना उनके शरीर का निर्माण नहीं हो सकता । इसीसे जीवन में दान का सर्वोपरि महत्त्व माना गया है । दान केवल ही कारण ब्रह्म में नहीं दिया जाता है । इसमें भगवान् का ही मुख्य रहना है । वेम ब्रह्म ही कम महत्त्व है । न त्याग का ही

मर्यादा को जानते हैं। न्याय का अर्थ देवत कानून का उल्लंघन नहीं करना या तत्प्राप्त प्राप्त करने को पालना नहीं है। वंश का सामाजिक अर्थ है आवश्यकता से अधिक का संयम नहीं करना। जो लौकिक सभी प्रकार की मर्यादाओं का अपायक पालन करता हुआ भी आवश्यकता से अधिक का संयम करता है उसकी वृत्ति न्याय नहीं बल्कि वास्तविक है। धन कुछ स्वयं प्राप्त नहीं बिखरना जिससे उसे पुष्ट का फल कहा जाय। वह तो विविध मार्गों से प्राप्त किया जाता है, अतः धन के संयम करने में लोभ की अधिकता ही मुख्य कारण है और लोभ जीवन का सबसे बड़ा शत्रु है, इसलिए जो संयम धन का त्याग करता है वह वास्तव में लोभ का ही त्याग करता है। यही कारण है कि दान को परास्पर के समान स्वीकार का मुख्य साधन माना है।

वर्तमान समय में जो देते हैं वे ऐसा मानते हैं कि हमने बहुत बड़ा कान किया है। इसमें संदेह नहीं कि यह कान बहुत ही महत्व का है। पर इसका महत्व तब है जब देनेवाले के मन में अहङ्कार न हो। अहङ्कार के हो जाने पर देने पर भी दान का फल नहीं मिलता। तब यह है कि देनेवाला कुछ देता ही नहीं, क्योंकि जो पर है उसमें बहुत बड़ा दान व्यवहार करने का अधिकारी ही नहीं। और जो स्व है उसका वह कभी भी त्याग नहीं कर सकता। मंदार में ऐसा कोई भी पदार्थ नहीं जो अपना कुछ छोड़ता हो और दूसरे का कुछ लेता हो। जिस भी दानादान व्यवहार को होता हो है तो इसका कारण केवल निजिस्वार्थमयिक सम्बन्ध है। यह हो सकता है कि यह सम्बन्ध जिस मर में अन्त है वह न भी रहे।

यह भी हम अन्त से ही देखते हैं कि बहुत से देवों ने वर्तमान काल में अनेक व्यवस्था का संस्थापन कर दिया है और वे इन धन का देने का है कि मनुष्य के लिए वे यह अर्थिक व्यवस्था नहीं

रहने दी जायगी। भविष्य में क्या होगा यह तो विश्वासपूर्वक कह सकना कठिन है पर इतना निश्चित है कि मुट्ठी भर लोगों को छोड़कर अधिकतर लोग पुरानी आर्थिक व्यवस्था से ऊब गये हैं वे अपने परिवर्तन चाहते हैं।

देखना यह है कि आखिरकार ऐसा क्यों हो रहा है। बहुत कुछ विचार के बाद हम इस निष्कर्ष पर पहुँचे हैं कि यह सब मनुष्यों की वैयक्तिक कमजोरी का ही फल है। जहाँ सहयोग प्रणाली के आधार पर प्रत्येक मनुष्य को व्यक्तिगत आर्थिक स्वतन्त्रता मिली वहाँ वह अपने लोभ का संवरण नहीं कर सका। उसे इसका भान न रहा कि जीवन में अर्थ की आवश्यकता जिस प्रकार मुझे है उसी प्रकार दूसरे को भी है। मुझे उतना ही संचय करने का अधिकार है जितने को कि मुझे आवश्यकता है। इससे अधिक का संचय करना पाप है। जीवन में हम धृति के जीवित न रहने के कारण ही आर्थिक दृष्टि में समाजमादो मनोवृत्ति को जन्म मिला है और अब तो यह धृति प्रत्येक व्यक्ति के हृदय में पर करती जा रही है। जो साधनहोन हैं वे तो पुरानी आर्थिक व्यवस्था में आये हुये दोष को समझ ही रहे हैं किन्तु जो साधन सम्पन्न हैं वे भी उसके इस दोष को समझ रहे हैं। फिर भी वे अपनी नियत में संशोधन करने के लिये तैयार नहीं हैं यही आश्चर्य की बात है। आगे जो होनेवाला होगा तो तो होगा ही। उसे कोई रोक नहीं सकता पर तत्काल केवल हम मान का विचार करना है कि मनुष्य का जीवन केवल अर्थ प्रधान बन जाने पर अध्यात्म जीवन की रक्षा कैसे की जा सकेगी? पूर्वकालीन श्रुतियों ने अपने अनुभव के आधार पर यह उपदेश दिया था कि—

जीवन में यह मान कर चलना चाहिये कि अपने आत्मा के लिये अन्य सब पदार्थ पर हैं। इसलिये सबसे मोह छोड़कर त्रिमये जीवन में पूर्ण स्वावलम्बन की धृति जाग्रत हो ऐसे मार्ग पर लगे

चलना चाहिये और दूसरों को भी इसी मार्ग से ले जाने का प्रयत्न करना चाहिये। जीवन में पूर्ण स्वावलम्बनी वृत्ति का आ जाना ही मोक्ष है और इसे प्राप्त करने का मार्ग ही मोक्ष मार्ग है।

साथ ही उन्होंने यह भी कहा था कि यद्यपि मनुष्यों के जीवन में इस वृत्ति का जागृत होना पठित है इसलिये जो मनुष्य पूर्ण रूप से इस वृत्ति को अपने जीवन में नहीं उतार सकते हैं उन्हें इतना आवश्यक करना चाहिये कि वे एक तो आवश्यकता से अधिक का संचय न करें। दूसरे अपनी आवश्यकता के अनुसार संचित किये गये द्रव्य में से भी वे कुछ का त्याग करें और इस तरह अपनी आवश्यकताओं को कम करते हुए उत्तरोत्तर जीवन में स्वावलम्बन को उत्तारने का अभ्यास करें।

ग्रहण कर उसका त्याग करना इसकी अपेक्षा ग्रहण ही नहीं करना सर्वोत्तम माना गया है। अपरिमहदाद का भाव भी यही है। किन्तु वर्तमान में मनुष्य के जीवन में से इस वृत्ति का सर्वथा लोप हो गया है। दान को सामाजिक प्रतिष्ठा का स्थान मिल जाने से अब तो अधिकतर लोगों का भाव ऐसा भी देखा जाता है कि वे किसी भी मार्ग में धन संचय करते हैं और फिर उदारता का स्वांग करने के लिये उसमें से कुछ अंश उन कार्यों के लिये जिनसे उनकी सामाजिक प्रतिष्ठा बढ़ती है दे देते हैं। यह अध्यात्मवाद को जीवित रखने का सही मार्ग नहीं है। सामाजिक न्याय को तो समाजवादी या कम्युनिष्ट भी स्वीकार करते हैं। चालू जीवन सयका मुखा घना रहे यह भला कौन नहीं चाहता? किन्तु अध्यात्मवाद इतना उथला नहीं है। उसकी जड़ें बहुत गहरी हैं। वह प्राणीमात्र का कल्याण किसी की कृपा के आधार पर नहीं स्वीकार करता और न ही वह ऐसा मानता है कि अन्य अन्य का किन्तु भा प्रसार भला बुरा कर सकता है। वह तो भीतर से जड़ चेतन मयका स्वयन्त्रता स्वीकार करता है और इसलिये इस स्वयन्त्रता को जिन जिन मार्गों में रक्त पतन है उन्हें नष्ट कर पथ मानता है। इसकी रक्षा का

प्रारम्भ मार्ग तो यही है कि अन्य अन्य का अपने को स्वामी या कौन न माने। कदाचित् मोह, अज्ञान या रागद्वेष यह ऐसा मानना भी है तो उसे इन भावों का त्याग करने के लिये सदा व्रत रहना चाहिये। जब कोई व्यक्ति अन्य वस्तु का त्याग करता है तो हममें यही प्रवृत्ति दिशा रहता है। इगलिये दान यह स्वीकार का प्रमुख साधन माना गया है। इसमें त्याग करनेवाले की आत्मरिक्त विकार परिष्कृति का मान्यता होता है। दान का यही स्वरूप है। प्रकृत में जो दान का विधान किया गया है वह भी इसी भाव को ध्यान में रखकर किया गया है। इसमें वह वस्तु का त्याग होकर व्यक्तिगत जीवन को अपने और निमित्त बनाने का अवसर मिलता है। समाजवाद और अध्यात्मवाद में मौलिक अन्तर यह है कि समाजवाद रोज़गार में त्याग की बात नहीं कहता जब कि अध्यात्मवाद रोज़गार में त्याग की ओर प्रवृत्त होता है। यदि व्यक्ति को विपुल साधन उपलब्ध हो जाय तो समाजवाद समाधिभागीयता के आधार से उन्हें स्वीकार करने बिना नहीं रहेगा। तब वह मानेगा कि प्रत्येक व्यक्ति को इनकी स्वीकार करने का अधिकार है। किन्तु अध्यात्मवाद में अधिकार को स्वीकार ही नहीं करता। वह वस्तु के अधिकार को वह जीवन की सबसे बड़ी कमजोरी मानता है। अध्यात्मवाद का साधन और उसे कार्यान्वित करने की शक्ति यह अध्यात्मवाद की शक्ति है। इसमें जीवन में आई हुई कमजोरी का प्रमुखता में ध्यान दिया जाता है। दान उग कमजोरी को दूर करने का प्रमुख साधन है। इस द्वारा प्रमुख त्याग का अध्यात्म करना है और दूसरे-दूसरे जीवन में त्याग का प्रभावित करना जाता है। इसी से जीवन में दान का बहुत बड़ा स्थान है। इसमें सब बड़ा की भाव प्रवृत्ति का प्रभावित मिलता है। मातृ का जीवनरक्षण में अत्यन्त महत्त्व है वह अध्यात्म है। इसका सब बड़ा स्थान है। इसमें अध्यात्म

दल - ३६ पदार्थ २० अध्यात्म है

यद्यपि वर्तमान काल में इसकी तीव्र भर्त्सना की जाती है। अधिकतर लोगों का यह विश्वास होता जा रहा है कि दान एक प्रकार की लालच है। हम कहते हैं कि यह दोष यद्यपि वर्तमान में पैदा हो गया है और इस दोष को दूर करने के लिये जो भी प्रयत्न किये जायेंगे वे उपादेय हैं, पर दान के मूल में यह हेतु नहीं था इतना निश्चित है।

दान के मुख्य भेद चार किये जाते हैं—आहारदान, औषधिदान, शास्त्रदान और अभयदान। दान के और जितने भी प्रकार हैं उन सबका अन्तर्भाव इनमें हो जाता है। आर्थिक व्यवस्था कुछ भी क्यों न हो पर जोषण में दान का स्थान सदा ही बना रहेगा इतना स्पष्ट है।

यद्यपि सभी दान एक हैं तथापि उनके फल में अन्तर देखा जाता है। जिसका मुख्य कारण विधि, द्रव्य, दाता और पात्र की विशेषता है। इनकी न्यूनाधिकता से दान के महत्त्व में न्यूनाधिकता आती है यह इस कथन का तात्पर्य है। अब इन चारों की विशेषता का खुलासा करते हैं—

पात्र के अनुसार प्रतिग्रह, उपस्थान, अंग्रिहालन, अर्चा, आनति, विधि की विशेषता मनशुद्धि, वचनशुद्धि, कायशुद्धि और अन्तःशुद्धि इनके काम को भली प्रकार से जानकर आहार देना विधि की विशेषता है। इसमें देश-काल और लेनेवाले की शक्ति व प्रकृति आदि का ख्याल रखना अत्यन्त आवश्यक है।

दो जानेवाली वस्तु कैसी है क्या है इत्यादि बातों का विचार द्रव्य की विशेषता में किया जाता है। आहार आदि देने समय इसका अवश्य ध्यान रखना चाहिये कि जिसे आहार दिया जा रहा है उसका वह कदा तक उपकारक होगा। संयत और गृहस्थों के गरम और मीठे आहार तो देना ही चाहिये। अन्तर्गत में उन अपने गुणों के विचार करने में

भक्ति, श्रद्धा, सत्त्व, तुष्टि, ज्ञान, क्षमा और अलौक्य ये दाना
 दाना की विशेषता सात गुण हैं। जितने अंश में ये दाता में विद्यमान
 होंगे, उससे दाना का उत्तम हो लाभ है। इन
 अनिश्चित दाना में असूया या निरस्कार का भाव न होना भी आवश्यक
 है। तथा दान देने के बाद विषाद न करना और अधिक उत्सृष्ट
 क्योंकि दान करने से इसके निमित्त से तमाम संचित सद्गुणों का
 नाश हो जाता है।

पात्र के तीन भेद हैं उत्तम, मध्यम और अधम्य। उत्तम पात्र मुनि
 पात्र की विशेषता हैं। मध्यम पात्र श्रावक हैं और अधम्य सम्प्रदाय
 अधम्य पात्र हैं। इस प्रकार ये विधि, द्रव्य, दान
 और पात्र हैं। ये जैसे होते हैं उनके अनुसार दान के फल में
 विरोधता आती है। कारण स्पष्ट है, इसलिये इन सबकी सम्झना करना
 उचित है ॥ ३८-३९ ॥

आठवाँ अध्याय

आख्य तत्त्व का वर्णन करने के बाद अथ बन्ध तत्त्व का वर्णन किया जाता है—

बन्ध के हेतुओं का निर्देश—

मिथ्यादर्शनाविरतिप्रमादकषाययोगा बन्धहेतवः ॥ १ ॥

मिथ्यादर्शन, अविरति, प्रमाद, कषाय और योग ये पाँच बन्ध के हेतु हैं।

वेदानाखण्ड में बन्धहेतुओं का विचार करते हुए यद्यपि नैगम, मंत्राह और व्यवहार नय से बन्ध के हेतु अनेक बतलाये हैं तथापि यहाँ ऋजुसूत्र नय को अपेक्षा प्रकृति और प्रदेशबन्ध का हेतु योग तथा स्थिति और अनुभागबन्ध का हेतु कषाय को बतलाया है। प्रस्तुत सूत्र में कषाय और योग को तो बन्ध के हेतु बतलाये ही हैं पर इनके अविरति, मिथ्यादर्शन, अविरति और प्रमाद ये तीन बन्धहेतु और बतलाये गये हैं। इनमें से अविरति और प्रमाद का अन्तर्भाव तो कषाय में ही हो जाता है, क्योंकि कषाय की विविध अप्रवृत्तियाँ ही अविरति और प्रमाद हैं। परन्तु मिथ्यादर्शन या कषाय और योग इनमें से किसी में भी अन्तर्भाव नहीं होता। इस प्रकार समन्वित रूप से विचार करने पर यहाँ बन्ध के हेतु तीन प्राप्त होते हैं मिथ्यादर्शन, कषाय और योग।

एक परम्परा मिथ्यादर्शन, अविरति, कषाय और योग इन चार को बन्धहेतु गिनाने की मिलती है। इस परम्परा के अनुसार भी अवि-
मर्श व अन्तर्भाव कषाय में हो जाने पर मिथ्यादर्शन, कषाय और योग ये तीन ही बन्ध के हेतु रह जाते हैं। इस प्रकार यहाँ पर सम्यक्

दो परम्पराएँ शेष रहँ। एक तो कषाय और योग को बन्ध के हेतु बतलानेवाली और दूसरी मिथ्यादर्शन, कषाय और योग को बन्ध के हेतु बतलानेवाली ।

अब देखना यह है कि क्या सचमुच में ये दोनों परम्पराएँ मान्यताभेद से सम्बन्ध रखती हैं या मान्यताभेद न होकर दृष्टिभेद से बर्ण करने की विविध शैलियोंमात्र हैं ?

जब हम इस प्रश्न पर तात्त्विक दृष्टि से विचार करते हैं तो ये दोनों परम्पराएँ मान्यताभेद पर आधारित न होकर दृष्टिभेद से बर्ण करने की शैलीमात्र प्राप्त होती हैं। इनमें से कषाय और योग को बन्ध हेतु बतलानेवाली परम्परा प्रत्येक कर्म का संयोग और संश्लेषित कारणों से होता है इस बात का निर्देश करता है और दूसरी परमाद गुणस्थान क्रम से कर्मप्रकृतियों के बन्धहेतुओं का विचार करती है। बन्ध के समय प्रत्येक कर्म चार मार्गों में बँट जाता है—प्रकृतिक, स्थितियन्ध, अनुमागबन्ध और प्रदेशबन्ध। इनमें से प्रकृतिक और प्रदेशबन्ध का हेतु योग है तथा स्थितियन्ध और अनुमागबन्ध का हेतु कषाय है। इस कथन से समूचे कर्मबन्ध के कारण कषाय और योग प्राप्त होने हैं। तात्पर्य यह है कि इन दोनों कारणों के मद्भावे में ही कर्म का बन्ध होता है अभावे में नहीं। इस प्रकार प्रत्येक कर्म प्रकृति आदि के भेद से किन कारणों से बँधता है इसका विचार करने हुए शास्त्र में योग और कषाय को कर्मबन्ध का कारण बतलाता है तथा मिथ्यात्व आदि गुणस्थानों में उत्तरोत्तर न्यून न्यून बँधनेवाले कर्मप्रकृतियों के हेतुओं का विचार करने हुए मिथ्यादर्शन आदि कर्महेतुओं का उल्लेख किया है। मिथ्यात्व गुणस्थान में ये मिथ्यादर्शन आदि सभी बन्ध के हेतु पाये जाते हैं, इसलिये वहाँ सबसे अधिक प्रकृतियों का बन्ध होता है और आगे आगे के गुणस्थानों में ये बन्ध हेतु कमनी कमनी होने जाते हैं, इसलिये उन उन गुणस्थानों में बँधने

गली प्रकृतियों भी कमती कमती होती जाती हैं। यहाँ निम्न्यादर्शन आदि ने धन्य का हेतु बतलाने का यहो अभिप्राय है। ऊपर जितना भी ध्यान किया है उस सबका सार यह है कि कर्म के एक सौ अड़तालीस प्रकृतियों में से किस प्रकृति का किस हेतु के रहने पर धन्य होता है यह बतलाने के लिये निम्न्यादर्शन आदि को धन्य का हेतु बतलाया गया है और उन एक सौ अड़तालीस प्रकृतियों में से प्रत्येक कर्म का प्रकृति और प्रदेशधन्य योग से तथा स्थिति और अनुभागधन्य कषाय से होता है यह बतलाने के लिये कषाय और योग को धन्य का हेतु गिनाया गया है। इस प्रकार इन दोनों परम्पराओं के कथन में 'दृष्टिभेद' ही है नान्यताभेद नहीं। अब आगे निम्न्यादर्शन आदि धन्यहेतुओं के स्वरूप पर प्रकाश डालते हैं—

आत्मा का दर्शन नाम का एक गुण है जो निम्न्यात्व गुणत्वान में निम्न्यादर्शन रूप होता है और जिसका निमित्त कारण निम्न्यादर्शन का उदय है। इसके होने पर वस्तु का अर्थ दर्शन निम्न्यादर्शन अर्थात् मद्दान तो होता ही नहीं, यदि होता भी है तो अप्रयार्थ होता है। इसके नैसर्गिक और परोपदेश पूर्वक ये दो भेद हैं। नैसर्गिक निम्न्यादर्शन बिना उपदेश के केवल निम्न्यादर्शन कर्म के उदय से होता है। इसका होना चारों गतियों के जीवों के सम्भव है। तथा दूसरा बाह्य में उपदेश के निमित्त से होता है। यह अधिकतर अनुप्य जाति में सम्भव है। वर्तमान में जितने पन्थ प्रचलित हैं वे सब इसके परिणाम हैं। इसके दूसरे प्रकार से पाँच भेद किये गये हैं—
एकान्त, विपरोध, संशय, वैयर्थिक और अज्ञान।

जिससे वह काय के जीवों को हिंसा से और छद्म इन्द्रियों के विषय से निवृत्ति नहीं होती वह अविरति है। जिस जीव के अनन्तानुबन्धी और अप्रत्याख्यानवरण कषाय का उदय विद्यमान है उसके वर्ण्युक्त सभी प्रकार के अविरति पाई जाती है। किन्तु जिसके उक्त कषायों का

उदय से होकर मरणात्मनांतरण आदि कथाओं का उदय है। पगड़े का काव नियमक आविर्भूति का अभाव होकर रोग व्यापक प्रकार की आविर्भूति पाई जाती है।

प्रसाद का अर्थ है अपने कर्तव्य में अनादर भाव। यह अनन्य बन्धी अनुष्क आदि बाह्य कथाओं के उदय में तो होता ही है किन्तु मांसपान कथा के तीव्र उदय में भी होता है। ऐसे निमित्त भेद में अनेक भेद हो जाते हैं। यथा र्ष इन्द्रिय, वात विरुधा, वात कथाय, निद्रा और प्रणय ये प्रमुख रूप से प्रसाद के पञ्च भेद हैं। शास्त्रों में अधिकतर इसका वर्णन मांसपान कथा के तीव्र उदय की अपेक्षा से ही किया गया मिलता है। का अविर्भूति और कथाय में इसका पार्थक्य दिग्भ्रान्ति के लिये ऐसा दित गया है इसमें सभी प्रकार से यह जाना जा सकता है कि केवल यथा निमित्तक दिन प्रकृतिवी का बन्ध होता है।

आश्रित रूप अणमणिलामी में अतिमंजना का नाम ही कथ्य है। यह मिथ्यात्व गुणध्यान से लेकर म्यूनाधिक प्रमाण में पगड़ें गुणध्यान तक पाई जाती है। अगले गुणध्यानी में कासी काश्रितमोदनीय का उदय नहीं रहता या आश्रितमोदनीय काय ही नहीं रहता इसलिये आगे यह नहीं पाई जाती। गुणध्यान काय से और अन्य प्रमाण में मन्त्रजन कथाय के मन्त्र उदय की बात बन जाता है जो कदा प्रसाद में पार्थक्य दिग्भ्रान्ति के लिये ऐसा दित गया है। इसमें केवल कथाय निमित्तक बन्धनकारी प्रकृतिवी का बन्ध बन्ध है।

वग का अर्थ है अतमप्रवेगों का परिहास। यह मन, कथा की वग के निमित्त से होता है इसलिये इसका मन्त्रजन, कथनयोग की कावकाय व वग का ही जान है। यह मिथ्यात्व गुणध्यान से और मन्त्रजन के गुणध्यान तक

किसी न किसी रूप में अवश्य पाया जाता है। यह कर्ममात्र के प्रकृति और प्रदेशधन्ध का अनिवार्य कारण है।

इन पाँचों धन्धहेतुओं में से पूर्व पूर्व के धन्धहेतु के रहने पर आगे आगे के धन्धहेतु नियम से पाये जाते हैं। उदाहरणार्थ—मिथ्यात्व के रहने पर सय धन्धहेतु पाये जाते हैं और अचिररति के रहने पर प्रमाद आदि तीन, प्रमाद के रहने पर कषाय आदि दो और कषाय के रहने पर योग अवश्य पाया जाता है। परन्तु आगे आगे के धन्धहेतु होने पर पूर्व पूर्व के धन्धहेतु होते भी हैं और नहीं भी होते। उदाहरणार्थ—अचिररति के रहने पर मिथ्यात्व होता भी है और नहीं भी होता। यदि प्रथम द्वितीय और तृतीय गुणत्याग से सम्बन्ध रखनेवाली अचिररति है तो मिथ्यात्व होता है अन्यथा नहीं होता। आगे भी इसी प्रकार जानना चाहिये।

यहाँ साक्षादन दृष्टि और मिश्रदृष्टि को मिथ्यात्व में ही सम्मिलित कर लिया गया है, क्योंकि ये प्रकारान्तर से मिथ्यात्व के ही अवान्तर भेद हैं। सम्यक्त्व मार्गणा के छह भेदों में इसी कारण से इनको परिगणना की गई है ॥ १ ॥

धन्ध का स्वरूप और उसके भेद—

सकषायत्वाज्जीवः कर्मणो योगान् पुद्गलानादयो स
धन्धः ॥ २ ॥

प्रकृतिस्थित्यनुभवप्रदेशास्तद्विधयः ॥ ३ ॥

कषाय सहित होने से जाव जो कर्म के योग्य पुद्गलों को ग्रहण करना है वह धन्ध है।

उनके प्रकृति, स्थिति अनुभव और प्रदेश ये चार प्रकार हैं।

आगम में वेदम प्रकृत क पुद्गल वगण ७ धन्ध हैं उनमें से क सय धन्ध ७ ॥ १ ॥ २ ॥ ३ ॥ ४ ॥ ५ ॥ ६ ॥ ७ ॥ ८ ॥ ९ ॥ १० ॥ ११ ॥ १२ ॥ १३ ॥ १४ ॥ १५ ॥ १६ ॥ १७ ॥ १८ ॥ १९ ॥ २० ॥ २१ ॥ २२ ॥ २३ ॥ २४ ॥ २५ ॥ २६ ॥ २७ ॥ २८ ॥ २९ ॥ ३० ॥ ३१ ॥ ३२ ॥ ३३ ॥ ३४ ॥ ३५ ॥ ३६ ॥ ३७ ॥ ३८ ॥ ३९ ॥ ४० ॥ ४१ ॥ ४२ ॥ ४३ ॥ ४४ ॥ ४५ ॥ ४६ ॥ ४७ ॥ ४८ ॥ ४९ ॥ ५० ॥ ५१ ॥ ५२ ॥ ५३ ॥ ५४ ॥ ५५ ॥ ५६ ॥ ५७ ॥ ५८ ॥ ५९ ॥ ६० ॥ ६१ ॥ ६२ ॥ ६३ ॥ ६४ ॥ ६५ ॥ ६६ ॥ ६७ ॥ ६८ ॥ ६९ ॥ ७० ॥ ७१ ॥ ७२ ॥ ७३ ॥ ७४ ॥ ७५ ॥ ७६ ॥ ७७ ॥ ७८ ॥ ७९ ॥ ८० ॥ ८१ ॥ ८२ ॥ ८३ ॥ ८४ ॥ ८५ ॥ ८६ ॥ ८७ ॥ ८८ ॥ ८९ ॥ ९० ॥ ९१ ॥ ९२ ॥ ९३ ॥ ९४ ॥ ९५ ॥ ९६ ॥ ९७ ॥ ९८ ॥ ९९ ॥ १०० ॥

हैं। उनका आत्मा से मंत्रलेप रूप सम्यन्ध को प्राप्त होना बन्ध है। यद्यपि बन्ध कर्म और आत्मा के एक सेत्रावगाही सम्यन्ध का नाम है तथापि यह सभी आत्मार्थों के नहीं पाया जाता है किन्तु जो बन्ध कर्मायत्तान् है यही कर्मों को ग्रहण कर उससे बँधता है। यदि कोई प गोला गरम न हो तो पानी को ग्रहण नहीं करता, किन्तु गरम होने पर वह जैसे अपनी ओर पानी को खींचता है वैसे ही शुद्ध आत्मा कर्मों को ग्रहण करने में अग्रगम्य है किन्तु जब तक यह कर्माय सक्षित नहीं है तब तक प्रत्येक समय में पराधर कर्मों को ग्रहण करता रहता है और इस प्रकार कर्मों को ग्रहण करके उनमें मंत्रलेप को प्राप्त हो उन ही बन्ध है। इस बन्ध के मुख्य हेतु योग और कर्माय हैं यह बात प्रष्ट करने के लिये दो प्रस्तुत सूत्र में 'मकर्मायत्तान्' और 'आदत्ते' शब्द पद दिये हैं ॥ २ ॥

जब यह जीव कर्म को बँधता है तब उसको मुख्यतः चार भाग स्थानों होती हैं। ये ही चार अवस्थानों बन्ध के चार भेद हैं जो प्राणि स्थिति, अनुभव और प्रदेश के नाम से पुकारे जाते हैं। यह बात देव कर्म पर ही लागू नहीं है किन्तु आचरण करनेवाले किसी भी प्राणि की ये चार अवस्थानों देखी जाती हैं। उदाहरणार्थ—माल्टेन को तब से झटने पर उसमें प्रकाश को बँकने का स्वभाव, उगना काव, रोमों वालो शक्ति का हीनाधिक भाव और उस वस्त्र का परिमाण ये चार अवस्थानों एक साथ प्रकट होती हैं। इसी प्रकार कर्म की चार अवस्थानों समझनी चाहिये, इसी में यहाँ पर कर्म के चार भेद सिद्ध होते हैं।

प्रकृति का अर्थ स्वभाव है। कर्म का बन्ध होने ही उसमें जो बल और दृढ़ता का प्रकट होना उसका स्वभाव कहना है। उदाहरणार्थ—जब किसी का अर्थ का प्रकट होना है तब वह कर्म का बन्ध प्रकट होना है। इसी में यहाँ पर कर्म के चार भेद सिद्ध होते हैं।

जो आत्माकी बाह्य पदार्थों को जानने की शक्तिके आवरण करने में निमित्त है वह ज्ञानावरण कर्म है । जो आत्माकी स्वयंको साक्षात् मूल प्रकृतियों का स्वरूप स्फुट कर देने की शक्ति के आवरण करने में निमित्त है वह दर्शनावरण कर्म है । जो बाह्य आलम्बन पूर्वक सुख दुःख के वेदन कराने में निमित्त है वह वेदनोप कर्म है । जो आत्मा के मोह भाव के होने में अर्थात् राग, द्वेष और मिथ्यात्वभाव के होने में निमित्त है वह मोहनोप कर्म है । जो आत्मा के नर नारकादि पर्याय धारण करने में निमित्त है वह आयुर्कर्म है । जो जीव की गति जाति आदि और पुद्गल की शरीर आदि विविध अवस्थाओं के होने में निमित्त है वह नामकर्म है । जो आत्मा के ऊँच और नीच भाव के होने में निमित्त है वह गोत्रकर्म है और जो आत्माके दानादि रूप भावोंके न होने में निमित्त है वह अन्तराण कर्म है ।

प्रकृति बन्धके ये आठों भेद घातिकर्म और अघातिकर्म इन दो भागों में बटे हुए हैं । ज्ञानावरण, दर्शनावरण, मोहनोप और अन्तराण ये चार घाति कर्म कहलाते हैं तथा वेदनोप, आयु, नाम और गोत्र इन चारको अघाति कर्म कहते हैं ।

आत्मामें अनुजीवी और प्रतिजीवी ये दो प्रकारकी शक्तियाँ पाई जाती हैं । जो शक्तियाँ आत्माके सिवा अन्य द्रव्यमें नहीं पाई जातीं गूढप्रकृतियोंके पाठ-
कर्ममें देख
किन्तु जिनके सङ्कावमें ही आत्माकी विशेषता जानी जाती है वे अनुजीवीगुण हैं और जो शक्तियाँ आत्माके सिवा अन्य द्रव्योंमें भी सम्मय हैं वे प्रतिजीवी गुण हैं । इन दोनों प्रकारकी शक्तियोंमें से जिनसे अनुजीवी शक्तियोंका घात होता है वे घातिकर्म कहलाते हैं और प्रतिजीवी शक्तियोंका घात करनेवाले कर्म अघाति कर्म कहलाते हैं । इन दोनों प्रकारके कर्मोंमें मुख्यतः घातिकर्मोंका है, क्योंकि वे आत्माके अनुजीवी

नीय का उदय तो अरिहन्त जिनके भी पाया जाता है पर वहाँ मोक्षके कर्म नहीं रहता इसलिये उनके रोगादि जन्य दुःख नहीं होता। वहाँ स्थिति ऐसी है किन्तु इस विषय में जैनाचार्यों में मतभेद पाया जाता है। श्वेताम्बर जैनाचार्य इस मत से सहमत नहीं है। इसलिये इस विषय की चर्चा कर लेना इष्ट प्रतीत होता है।

वेदनीय के सम्बन्ध में तीन बातें तो सभी को इष्ट है—यद्यपि यह कि कर्मों का पाठ क्रम दोनों परम्पराओं में एकमात्र है, दूसरी यह कि वेदनीय की उद्दीरणा छठे गुणस्थान तक हो होती है और तीसरी यह कि ग्यारहवें, बारहवें और तेरहवें गुणस्थान में एक मत मानावेदनीय का ही बन्ध होता है।

अमानावेदनीय के बन्ध के कारणों का पहले निर्देश कर आये हैं। उनमें एक कारण दुःख भी है। यदि ऐसा मान लिया जाय कि अरिहन्त जिनको शुभादि जन्य बाधा होती है तो उनके अमानावेदनीय का बन्ध भी मानना पड़ेगा किन्तु उनके अमानावेदीय का बन्ध दोनों परम्पराओं में इष्ट नहीं है इसलिये मानस तो ऐसा हो पड़ता है कि उनके दुःखी जन्य बाधा नहीं होती।

शरीर आत्मा में भिन्न है यह अनुभव तो सम्यग्दृष्टि को ही होने लगता है। इसके आगे जीव जब व्यावर्तनस्थान का अध्ययन करने लगता है तब वह क्रमशः पर पदार्थों के अवलम्बन से अपने को मुक्त करना जानता है। पंचवै गुणस्थान में वह आंगिक व्यावर्तन का अध्ययन करना है। छठे गुणस्थान में इस अध्ययन को वह छोड़ आगे बढ़ता है। यहाँ शरीर को वह विश्राम भोजन आदि देता है पर इसके आगे मानवें आदि गुणस्थानों में इसके वह भी दूर रहता है। तेरहवें गुणस्थान में ऐसा है जहाँ न तो छद्मवृत्ता रहती है न ही वह शरीर को छोड़ता है न ही वह पञ्चवै शरीर को छोड़ता है और इसके अवलम्बन के अध्ययन करने को मने रहता

शंका—गुण का घात करना यह पातिकर्म का काम है। किन्तु क्या कारण है कि यहाँ अन्यायाध गुण का घातक वेदनीय कर्म के रूप में बतलाया है ?

समाधान—जीव के गुणों का घात तो दोनों प्रकार के कर्म करते हैं। अन्तर इतना है कि पातिकर्म अनुजीवी गुणों का घात करते हैं और अपातिकर्म प्रतिजीवी गुणों का घात करते हैं।

शंका—फिर वेदनीय आदि को अपाति संज्ञा क्यों दी है ?

समाधान—ये जीव के अनुजीवी गुणों का घात नहीं करते इस अपेक्षा से इन्हें अपाति संज्ञा दी है। प्रतिजीवी गुणों को घातने में अपेक्षा तो वे भी पाती है।

शंका—यदि वेदनीय कर्म जीव के अन्यायाध गुण को घातता है तो उसका वहाँ कुछ कार्य भी तो दिखना चाहिये ?

समाधान—यही कि पर्याय अन्य बाधा तो उनके भी पाई जाती है। पर वह बाधा अन्य जनों की स्तूल बाधा से विलक्षण होती है। पूर्ण बाधा का अभाव सिद्ध अवस्था के प्राप्त होने पर ही होता है। मात्र उनके अन्य बाध निमित्त से पैदा होनेवाली बाधा नहीं होगी इनकी विशेषता है। दुष्पादि अन्य बाधा नैमित्तिक है ऐसी बाधा अस्थिर जिनके नहीं होते यह उक्त कथन का तात्पर्य है।

शंका—कर्मनिमित्तक जितनी भी अवस्थाएँ प्रकट होती हैं वे सब नैमित्तिक हैं फिर केवल दुष्पादि अन्य बाधाओं को ही क्यों नैमित्तिक बतलाया है ?

समाधान—दुष्पा आदि बाधाएँ केवल कर्म के निमित्त से नहीं होती हैं। इनके होने में अन्य बाध पदार्थ भी निमित्त होते हैं। केवल कर्म के होनेवाली बाधा कर्मनिमित्तक तो होती है पर अन्यनिमित्तक नहीं होती इससे बाध बाधाओं में नैमित्तिक बन गया है। ऐसी बाधाएँ

८. ५-११.] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नाम निर्देश ३७६

मूलप्रकृति के अवान्तर भेदों को संख्या और उनका नाम निर्देश—

पञ्चनवद्वयष्टाविंशतिचतुर्द्विंशत्वारिंशद्द्विपञ्चभेदा यथा-

क्रमम् ॥ ५ ॥

मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानाम् ॥ ६ ॥

चक्षुरचक्षुरयधिकेवलानां निद्रानिद्रानिद्राप्रचलाप्रचलाप्रच-
लास्त्यानगृह्यश्च ॥ ७ ॥

सदसद्वये ॥ ८ ॥

दर्शनचारित्र्यमोहनीयारूपामरूपायवेदनीयारूपाचिद्विनवपो-
डशभेदाः सम्यक्त्वमिध्यात्वतदुभयान्यकपायकपायौ हास्यरत्य-
रतिशोकभयजुगुप्साह्रीपुनर्पुंसकवेदा अनन्तानुबन्ध्यप्रत्याख्यान-
प्रत्याख्यानसंज्वलनविकल्पारचैकशः क्रोधमानमायालोभाः ॥ ९ ॥

नारकैर्यग्योनमानुषदैवानि ॥ १० ॥

गतिजातिशरीराङ्गोपाङ्गनिर्माणबन्धनसंघातसंस्थानसंहनन-
स्पर्शरसगन्धवर्णानुपूष्यगुल्लघूपघातपरघातातपोद्योतोच्छ्वात-
विहायोगतयः प्रत्येकशरीरवस्तुभगनुस्वरशुभसुत्तमपर्याप्तिस्थिरा-
देययशःकीर्तितेतराणि तीर्थकरत्वं च ॥ ११ ॥

उच्चैर्नचिंध ॥ १२ ॥

दानलाभभोगोपभोगवीर्याणाम् ॥ १३ ॥

५७ मूलप्रकृति के अनुक्रम से पांच नों, दो. —

५. ११. ५७ पंच भेद हैं।

न. ५-१३.] मूलप्रकृति के अद्यान्तर भेद और उनका नाम निर्देश ३८१

पहले किया जा चुका है। उनमेंसे पांच ज्ञानों के आवरण में निमित्त-
 ज्ञानावरण की पांच भूत कर्म नतिज्ञानावरण, भुतज्ञानावरण, अवधि-
 और दर्शनावरण को ज्ञानावरण और केवलज्ञाना-
 नौ उत्तर प्रकृतियाँ वरण कहलाते हैं। ज्ञानावरणके ये ही पाँच भेद
 हैं। तथा चार दर्शनोंके आवरण में निमित्तभूत कर्म
 चक्षुदर्शनावरण, अचक्षुदर्शनावरण, अवधिदर्शनावरण और केवल-
 दर्शनावरण कहलाते हैं। दर्शनावरणके चार भेद तो ये हैं तथा इनके
 अतिरिक्त दर्शनावरण के निद्रादिक पाँच भेद और हैं जिनका स्वरूप
 निम्न प्रकार है—जिस कर्मका उदय ऐसी नींद में निमित्त है जिस से
 मद, लेद और परिभ्रम जन्य थकावट दूर हो जाती है वह निद्रा दर्शना-
 वरण कर्म है। जिस कर्मका उदय ऐसी गाढ़ नींद में निमित्त है जिससे
 जागना अत्यन्त दुष्कर हो जाय, उठाने पर भी न उठ सके वह निद्रा-
 निद्रादर्शनावरण कर्म है। जिस कार्य का उदय ऐसी नींदमें निमित्त है
 जिससे बँठे बँठे हो नींद आ जाय, हाथ पैर और स्तिर घूमने लगे वह
 प्रचलादर्शनावरण कर्म है। जिस कर्म का उदय ऐसी नींदमें निमित्त है
 जिससे खड़े खड़े, चलते चलते या बँठे बँठे पुनः पुनः नींद आवे और
 हाथ पैर चले तथा स्तिर घूमे वह प्रचलाप्रचला दर्शनावरण कर्म है।
 तथा जिस कर्म का उदय ऐसी नींद में निमित्त है जिससे स्वप्न में
 अधिक शक्ति उत्पन्न हो जाती है और अत्यन्त गाढ़ निद्रा आती है वह
 त्यानगुडि दर्शनावरण कर्म है।

शंका—निद्रादिक को दर्शनावरण के भेदों में क्यों गिनाया ?

समाधान—संतारी जाँचों के पहले दर्शन होता है पीछे ज्ञान।

यतः निद्रादिक सर्व प्रथम दर्शन के न होने में निमित्त हैं अतः इन्हें
 दर्शनावरणके भेदोंमें गिनाया है।

जिसका उदय प्राणी के सुखके होनेमें निमित्त है वह सात्वावेदनीय
 वेदनीय कर्म को दो कर्म है और जिसका उदय प्राणी के दुःखके होने
 में निमित्त है वह असात्वा वेदनीय कर्म है।

कैसे कहा जा सकता है। यह तो चोरी है। अतः चोरी के भाव से धन प्राप्ति में कारण हुए न कि साता का उदय।

शंका—दो आदमी एक साथ एकसाथ व्यवसाय करते हैं फिर कारण है कि एक को लाभ होता है और दूसरे को हानि ?

समाधान—व्यापार करने में अपनी अपनी योग्यता और समय की परिस्थिति आदि इसका कारण है पाप पुण्य नहीं। मनुष्य व्यापार में एक को हानि और दूसरे को लाभ हो तो कदाचित् इस लाभ पाप पुण्य का फल माना भी जाय। पर ऐसा होता नहीं, कदाचित् हानि लाभ को पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है।

शंका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य पाप का फल माना जाय तो फिर एक गरीब और दूसरा श्रीमान् क्यों होता है ?

समाधान—एक का गरीब होना और दूसरे का श्रीमान् होना व्यक्तिगत व्यवस्था का फल है पुण्य पाप का नहीं। जिन देशों में पूर्वावस्था व्यवस्था है और व्यक्तिगत संपत्ति के जोड़ने की कोई मर्यादा नहीं है अपनी अपनी योग्यता व साधनों के अनुसार लोग उसका संचय करते हैं और इसी व्यवस्था के अनुसार गरीब और श्रीमोर इन वर्गों की सृष्टि होती रहती है। गरीब और श्रीमोर इनको पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है। रूस ने बहुत कुछ अंशों में इस व्यवस्था को तोड़ दिया है इसलिये वहाँ इस प्रकार का भेद नहीं दिखाई देता। फिर भी वहाँ पुण्य और पाप तो हैं ही। मनुष्य में पुण्य और पाप का फल यह है जो इन बाह्य व्यवस्थाओं के परे है और वह है आध्यात्मिक। जैन धर्मशास्त्र में ही पुण्य पाप का निर्देश करना है।

शंका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य पाप का फल माना जाय तो फिर एक गरीब और दूसरा श्रीमान् क्यों होता है ?

८. ५-१३.] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नाम निर्देश ३८५

समाधान—बाह्य सामग्री का सञ्चाय जहाँ है वहाँ उसकी प्राप्ति सम्भव है। यों तो इसकी प्राप्ति जड़ चेतन दोनों की होती है। क्योंकि तिजोड़ी में भी धन रखा रहता है इसलिये उसे भी धन की प्राप्ति कही जा सकती है। किन्तु जड़ के रागादि भाव नहीं होता और चेतन के होता है इसलिये वही उसमें मनकार और अहंकार भाव करता है।

शंका—यदि बाह्य सामग्री का लाभालाभ पुण्य पाप का फल नहीं है तो न सही पर स्रोगता और नीरोगता यह तो पाप पुण्य का फल मानना ही पड़ता है ?

समाधान—स्रोगता और नीरोगता यह पाप पुण्य के उदय का निमित्त भले ही हो जाय पर स्वयं यह पाप पुण्य का फल नहीं है। जिस प्रकार बाह्य सामग्री अपने अपने कारणों से प्राप्त होती है उसी प्रकार स्रोगता और नीरोगता भी अपने अपने कारणों से प्राप्त होती है। इसे पाप पुण्य का फल मानना किसी भी हालत में उचित नहीं है।

शंका—स्रोगता और नीरोगता के क्या कारण हैं ?

समाधान—अस्वास्थ्यकर आहार, विहार व संगति करना आदि स्रोगता के कारण हैं और स्वास्थ्यवर्धक आहार, विहार व संगति करना आदि नीरोगता के कारण हैं।

इस प्रकार विचार करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि सात्वा वेदनीय और असात्वावेदनीय का कार्य सुख और दुःख को सामग्री प्राप्त करना नहीं है। स्वर्ग में उत्तरोत्तर पुण्याविशय के होने पर भी बाह्य सम्पत्ति का उत्तरोत्तर हीनता देखा जाता है, चतुर्थ आदि नरकों में नरक का उदय होने पर भी बाह्य सम्पत्ति की प्राप्ति नहीं देखा जाता, स्वर्ग के भाग्य का उदय होने पर भी सम्पत्ति का अभाव देखा है अर्थात् स्वर्ग, अर्थात् उदय होने पर भी उत्तरे पृथ्वी प्रत्यक्ष देखा है इसलिये भी न हीन पड़ता है कि न हीन और अनान स्रोग

जिसका उदय वृत्तों के यथार्थ स्वरूप के अद्वान न होने से निमित्त है वह मिथ्यात्वमोहनीय कर्म है । जिसका उदय तात्त्विक ही मे बाधक न होकर भी उसमें चल, मलिन और दर्शनमोहनीय की अगाध दोष के पैदा करने में निमित्त है वह सम्यक्त्व मोहनीय कर्म है । तथा जिसका उदय विषे हुए परिणामों के होने में निमित्त है जो न केवल सम्यक्त्वरूप में जा सकते हैं और न केवल मिथ्यात्वरूप किन्तु उभयरूप होते हैं वह मिश्रमोहनीय कर्म है ।

चारित्र्यमोहनीय के दो भेद हैं एक अकपायवेदनीय और दूसरा अकपायवेदनीय के कपायवेदनीय । अकपाय में 'अ' का अर्थ 'घोड़ा' है अर्थात् जो कपाय से न्यून है वह अकपायवेदनीय है ।

शामके होनेमें निमित्त है वह अरति कर्म है । जिसका उदय शोक रूप परिणामके होनेमें निमित्त है वह शोक कर्म है । जिसका उदय भय रूप परिणामके होनेमें निमित्त है वह भय कर्म है । जिसका उदय परिणामों में ग्लानि पैदा करनेमें निमित्त है वह जुगुप्सा कर्म है । जिसका उदय अपने दोषों को ऋकने आदिरूप स्त्री सुलभ भावों के होने में निमित्त है वह स्त्रीवेद कर्म है । जिसका उदय उत्तम गुणों को भोगने आदिरूप पुरुष सुलभ भावों के होने में निमित्त है वह पुरुषवेद कर्म है तथा जिसका उदय स्त्री और पुरुष सुलभ भावों से विलक्षण क्लुप्त परिणामों के होने में निमित्त है वह नपुंसकवेद कर्म है ।

शका—जो गर्भधारण करे वह स्त्री, जो अपत्य को जन्म दे वह पुरुष और जो स्त्री और पुरुष इन दोनों में व्यतिरिक्त चिन्तयात्मा हो वह नपुंसक । यदि स्त्रीवेद आदि का यह अर्थ किया जाय ना क्या आपत्ति है ?

-१३.] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और इनका नाम निर्देश ३८७

समाधान—उक्त अर्थ शरीर चिन्द को प्रधानता से किया गया है वेद नोकपाय में जीवका परिणाम विवक्षित है, इसलिये प्रकृत में चिन्द को अपेक्षा से अर्थ न करके परिणामों को अपेक्षा से वेद आदि का अर्थ करना उचित है।

अनन्त अर्थात् संसार का कारण होने से निरव्यादर्शन अनन्त कहलाता है और जो कर्म इसका अनुबन्धो हो वह अनन्तानुबन्धो क्रोध, मान, माया, लोभ कहलाता है। जिसका उदय जीवके देशविरतिके धारण नहीं करनेमें निमित्त है वह कर्म अप्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया और लोभ कहलाता है। जिस कर्म का उदय जीव के सर्वविरति के नहीं धारण करने में निमित्त है वह कर्म प्रत्याख्यानावरण क्रोध, मान, माया और लोभ कहलाता है। तथा जिसका उदय सर्वविरति का प्रतिबन्ध नहीं करता किन्तु सर्वविरति में प्रमाद दोष के लगाने में निमित्त होता है वह संज्वलन क्रोध, मान, माया और लोभ है ॥ ९ ॥

जिनका उदय नरक, तिर्यग्न, मनुष्य और देवपर्याय में जाकर चार आयुर्धर्म जीवन चिताने में निमित्त होता है वे क्रम से नरकायु, तिर्यग्न्यायु, मनुष्यायु और देवायु हैं। ये चारों भय-विपाको कर्म हैं, इसलिये इनका नरकादि भवों के निमित्त रूप से विपाक होता है ॥ १० ॥

जिसका उदय जीवके नारक आदि रूप भावके होनेमें निमित्त है वह गति नामकर्म है। इसके नरकगति, तिर्यग्नगति, मनुष्यगति और देवगति ये चार भेद हैं। नरकगतिको उदय नारक भावके होने में निमित्त है। इसी प्रकार शेष गतियों के मन्वन्ध जानना चाहिये। ज्ञान का अर्थ महशुसता है। प्र

४२६ वि० ३
१०५

मे २२६ के एकैन्द्रिय ज्ञान, द्वैन्द्रिय ज्ञान, त्रीन्द्रिय ज्ञान, चतुरिन्द्रिय ज्ञान

और पंचेन्द्रिय जाति ये पाँच भेद हैं। इनका उदय जीव के होने अपनी जाति में पैदा होने में निमित्त है। औदारिक आदि शरीरों में प्राप्त कराने में निमित्त शरीर नामकर्म है। शरीर के पाँच भेद पाँच यत्ना आये हैं। शरीर के अङ्ग और उपाङ्गों के होने में निमित्त अङ्गोपाङ्ग नामकर्म है। इसके औदारिक शरीर आङ्गोपाङ्ग, वैदिकिक शरीर आङ्गोपाङ्ग और आहारक शरीर आङ्गोपाङ्ग ये तीन भेद हैं। जिसमें

नामकर्म का उदय शरीर की आकृति बनने में निमित्त है वह संप्रदाय नामकर्म है। इसके समचतुरस्र संस्थान, न्यमोक्षपरिमरडलमंस्थान, स्थानिमंस्थान, कुन्जमंस्थान, वामनमंस्थान और दूरडमंस्थान ये चार भेद हैं। शरीर का ठोढ़ प्रमाण में होना समचतुरस्रसंस्थान है। हाथ का उड़ के वृक्ष के समान आधत गोल होना न्यमोक्षपरिमरडलमंस्थान है। स्थानि यामो या मेनर को कहते हैं। इनके समान अर्धाङ्ग हाथ का नाभि में नीचे बड़ा और ऊपर छोटा होना स्थानिमंस्थान है। हाथ का दुबड़ा होना अर्धाङ्ग हाथ, पाँच और गर्दन का लम्बा होना और मध्य भाग का छोटा होना कुन्जमंस्थान है, शरीर का बोना एवं अर्धाङ्ग हाथ, पाँच और गर्दन आदि का छोटा होना और मध्य भाग का बड़ा होना वामनमंस्थान है और शरीर का विषम अवयवों का होना दूरडमंस्थान है। जिसको जेमा शरीर का आहार मित्रगो इसमें निमित्त मंस्थान नामकर्म का उदय है। जिस कर्म का उदय हाथ में दाढ़ और मन्थिया को उत्पत्ति में निमित्त है वह महत्तम नामकर्म है। इसके बख्खननागवमहनन वख्खनागवमहनन, नागवमहनन

-१३.] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नामनिर्देश ३२९

नाराचसंहनन, कीलितसंहनन और अतन्त्रात्मातृपाटिकासंहनन ये भेद हैं। वृषभ का अर्थ वेष्टन है। नाराच का अर्थ कीलें हैं और संहनन का अर्थ हड्डियाँ हैं। जिस शरीर के वेष्टन, कीलें और हड्डियाँ सम्यक् हों वह वज्रवृषभनाराचसंहनन है। जिस शरीर में कीलें और हड्डियाँ वज्रमय हों किन्तु उन पर वेष्टन न हो वह वज्रनाराचसंहनन है। जिस शरीर में हड्डियाँ कीलों से कीलित हों वह नाराचसंहनन है। जिस शरीर में आधी हड्डियाँ कीलों से कीलित हों और आधी कीलों से कीलित न हों वह अर्धनाराचसंहनन है। जिस शरीर में हड्डियाँ परस्पर कीलित हों वह कीलितसंहनन है। जिस शरीर में हड्डियाँ परस्पर जुड़ी हुई न हों किन्तु शिराओं से बंधी हों वह अतन्त्रात्मातृपाटिकासंहनन है। इनमें से जिसको वैसा संहननवाला शरीर मिलता है उसमें वैसा संहनन मिलने में संहनन नामकर्म का उदय निमित्त होता है। शरीरगत शीत आदि आठ स्पर्श, तिक आदि पाँच रस, सुराभ आदि दो गन्ध और श्वेत आदि पाँच वर्ण इनके होने में निमित्त भूत कर्म अनुक्रम से स्पर्शनान, रसनान, गन्धनान और वर्णनान कर्म कहलाते हैं। जिस कर्म का उदय विमदगति में जीव का आकार पूर्ववत् बनाने रखने में निमित्त है वह अनुपूर्वी नामकर्म है। इसके नरक-गत्यानुपूर्वी, तिर्यग्यानुपूर्वी, मनुष्यगत्यानुपूर्वी और देवगत्यानुपूर्वी ये चार भेद हैं। प्रसक्त और अप्रसक्त गति का निमित्तभूत कर्म विहायोगति नामकर्म है। इन चौदह प्रकृतियों के अवान्तर भेद होने के कारण ये पितृ प्रकृतियों कहलाती हैं। इनके कुल अवान्तर भेद ६४ हैं जो उस उस पितृ प्रकृति के वर्णन के सम्यक् बतलाये हैं। यद्यपि इनके पाँच भेद न केवल पन्द्रह भेद किये जाते हैं तो उनकी संख्या ३२९ है।

उदय शरीरके अपने ही अवयवों से अपना घात होने में निमित्त है वह
 आठ प्रत्येक प्रकृतियों उपघात नामकर्म है । अथवा जिस नामकर्म के उदय
 से जीव अपना घात करने के लिये विष आदि खाता
 है वह उपघात नामकर्म है । जिस कर्म का उदय
 शरीर में ऐसे अवयवों या पुद्गलों के निर्माण में निमित्त है जिसे
 दूसरे का घात हो वह परघात नामकर्म है । जिस नामकर्म का उदय
 जीव को आसोच्छ्वास के लेने में निमित्त है वह उच्छ्वास नामकर्म है ।
 अनुष्ण शरीर में उष्ण प्रकाश के होने में जो कर्म निमित्त है वह
 आतप नामकर्म है । जिस कर्म का उदय अनुष्ण शरीर में शीत प्रकाश
 के होने में निमित्त है वह उद्योत नामकर्म है । जिस नामकर्म का उदय
 शरीर में आह्नोपाह्नो के यथास्थान होने में निमित्त है वह निर्माण
 नामकर्म है । जिस नामकर्म का उदय जीव के तीर्थंकर होने में निमित्त
 है वह तीर्थंकरत्व नामकर्म है ।

१,२-जिस कर्मका उदय जीव को व्रतभावके प्राप्ति करानेमें निमित्त
 है वह व्रतनाम है । जिस कर्मका उदय जीव को स्थावर भावके प्राप्ति
 कराने में निमित्त है वह स्थावर नाम है । ३,४-जिस
 प्रमदशरु और स्थावरदशरु कर्मका उदय जीवके यादर होनेमें निमित्त है वह यादर
 नाम है । जिस कर्मका उदय जीव के सूक्ष्म होनेमें
 निमित्त है वह सूक्ष्म नामकर्म है । जिनका निवास आधारके बिना
 नहीं पाया जाता वे यादर हैं और जिन्हें आधारकी आवश्यकता नहीं
 पड़ती वे सूक्ष्म हैं । ५,६-जिसका उदय प्राणियोंको अपने अपने योग्य पर्याप्तियोंके
 पूर्ण करने में निमित्त है वह पर्याप्त नामकर्म है । जिसका उदय
 अपने अपने योग्य पर्याप्तियोंको पूर्ण न कर सकनेमें निमित्त है वह
 अपर्याप्त नामकर्म है । ७,८-जिसका उदय प्रत्येक जावको अलग अलग
 शरीर प्राप्त करानेमें निमित्त है वह प्रत्येक नाम कर्म है और जिसका
 उदय अनन्त जावोंको एक सा शरीर प्राप्त करानेमें निमित्त है

३.] मूलप्रकृति के अवान्तर भेद और उनका नामनिर्देश ३६१

धारण नामकर्म है। ६, १०—जिसका उदय रस, रुधिर, पञ्चा दृष्टो, मांस और वीर्य इनके स्थिर रहने में निमित्त है वह नामकर्म है और जिसका उदय इनके क्रमसे परिणामनमें निमित्त है स्थिर नामकर्म है। ११, १२—जिसका उदय आंगोपांगोंके प्रशस्त होने निमित्त है वह शुभनाम कर्म है और जिसका उदय आंगोपांगोंके शस्त होनेमें निमित्त है वह अशुभ नामकर्म है। १३, १४—स्त्री और पुरुषके सौभाग्यमें निमित्त सुभग नामकर्म है और दुर्भाग्यमें निमित्त दुर्भग नामकर्म है। १५, १६—जिसका उदय मधुर स्वरके होने में निमित्त है वह सुस्वर नाम कर्म है और इसके विपरीत दुःस्वर नामकर्म है। १७, १८—जिस कर्मका उदय जीवके बहुमान्य और प्रहण करने योग्य होने में निमित्त है वह आदेय नाम कर्म है और इसके विपरीत अनादेय नामकर्म है। १९, २०—जिसका उदय जीवमें ऐसी योग्यताके लानेमें निमित्त है जिससे उसके उदय विद्यमान और अविद्यमान सभी प्रकारके गुणोंका प्रकाशन होता है वह यशःकीर्ति नाम कर्म है और इससे विपरीत अयशःकीर्ति नामकर्म है

ये नाम कर्मकी ब्यालीप्त प्रकृतियां हैं जिनका स्वरूप निर्देश यहाँ पर किया है। पर ऐसा करते हुए सूत्र पाठका ख्याल नहीं रखा है इससे उनका विभाग करनेमें विशेष सुविधा रही है ॥ ११ ॥

जिस कर्मका उदय उच्च गोत्रके प्राप्त करनेमें निमित्त है वह उच्च गोत्र है। और जिसका उदय नीच गोत्रके प्राप्त करनेमें निमित्त है वह नीच गोत्र है। गोत्र, कुल, वंश और सन्तान ये एकार्थ वाच्य शब्द हैं। ब्राह्मण परंपरा वर्णव्यवस्था जन्मसे मानती है

इसलिये उनके यहाँ उच्च गोत्र और नीचगोत्र विभाग उन आधारसे किया गया है पर जैन परम्परा यह मानती है कि जन्मलिये इस परम्परा में गोत्रका विभाग वर्ण के आधारसे नहीं बल्कि जन्मसे है यहाँ इसका आधार

प्रकृष्ट स्थिति में से उद्यम्य स्थिति के प्राप्त होने पर जो शेष रहे उन्हें से एक और कम कर देने पर जिसने समय प्राप्त हो जाने समय स्थिति बन्ध के भेद होने दे और पदादर शेष रहने मन्दा में उद्यम्य से प्रकृष्ट स्थिति के दो समय मिलता देने पर कुछ स्थितिवन्ध के स्थिति होती है ॥ १४-२० ॥

अनुभाषक-५ अ १७४—

विपाद्येऽनुसरः ॥ २१ ॥

म यथानाम ॥ २२ ॥

ततश्च निर्वरा ॥ २३ ॥

विपाक अर्थात् विविध प्रकार के कर देने को शक्ति का पटना हो अनुभव है। यह जिस कर्म का जैसा नाम दे उसके अनुसार होता है। और उसके बाद अर्थात् फल मिल जाने के बाद निर्वरा होता है।

कर्मबन्ध के समय जिस जीव के कथाय को जैसा तोष्ट्रा ग मन्दता रहता है और उसे दृश्य, श्रेय, काल, भय और भाव रूप जैसा

अनुभव का कारण निर्मित मिलता है उसके अनुसार उस कर्म का फल

देने को शक्ति पड़ती है। उसमें भी कर्मबन्ध के समय यदि शुभ परिणाम होते हैं तो पुण्य प्रकृतियों में प्रकृष्ट और पापप्रकृतियों में निरुष्ट फलदान शक्ति प्राप्त होती है। और यदि कर्मबन्ध के समय ४ शुभ परिणामों को तोष्ट्रा होता है तो पाप प्रकृतियों में प्रकृष्ट और पुण्य प्रकृतियों में निरुष्ट फलदान शक्ति प्राप्त होती है।

यद्यपि यह अनुभव अर्थात् फलदान शक्ति इस प्रकार प्राप्त होता है तथापि उसकी प्रवृत्ति दो प्रकार से देखी जाती है—स्वमुख से और

अनुभव की विधा परमुख से। ज्ञानावरणादि आठों मूल प्रकृतियों में

प्रवृत्ति यह फलदान शक्ति स्वमुख से ही प्रवर्तती है और

उत्तर प्रकृतियों में स्वमुख से भी प्रवर्तती है और परमुख से भी प्रवर्तती है। विशेष मूलामा इस प्रकार है—

उदय रहने पर उत्तका भोग सात्कारूप से हो होता है किन्तु तब अताता त्वबुद्ध संक्रमण द्वारा सात्कारूप से परिणामन करती जाती है इस लिये उत्तका उदय परमुख से होता है। उदय कालके एक समय पहले अनु-यरूप प्रकृतिके निषेक का उदय को प्राप्त हुई प्रकृतिरूपसे परिणाम होता है किन्तु सात्कारूपमें विद्यमान रहती है उन सबका प्रति समय इसी प्रकार परिणामन होता रहता है ॥ २१—२३ ॥

प्रदेशबन्धका वर्णन—

नामप्रत्ययाः सर्वतो योगविशेषात् सूक्ष्मैकत्वेवावगाहस्थिताः
सर्वात्मप्रदेशेष्वनन्तानन्तप्रदेशाः ॥२४॥

प्रति समय योग विशेष से कर्मप्रकृतियोंके कारणभूत सूक्ष्म, एक क्षेत्रावगाही और स्थित अनन्तानन्त पुद्गल परमाणु सब आत्मप्रदेशोंमें (सन्ध्याको प्राप्त) होते हैं।

इस सूत्र द्वारा प्रदेशबन्धका विचार किया गया है। संसारो आत्मा के जो प्रति समय कर्मबन्ध होता है वह कैसा, कब, किस कारणसे, किसमें और कितना होता है इन्हीं सब प्रश्नोंका इतमें समाधान किया गया है। 'नामप्रत्ययाः' पद देकर यह बतलाया गया है कि इन बंधनेवाले कर्मों द्वारा हो ज्ञानावरणादि अलग अलग प्रकृतियोंका निर्माण होता है। दूसरे 'सर्वतो' पद देकर बतलाया गया है कि संसारो जोयके इन कर्मोंका सदा बन्ध होता रहता है। ऐसा एक जो कुछ नहीं जब इनका बन्ध न होता हो। तीसरे 'योगविशेषात्' पद देकर यह बतलाया गया है कि जिसके मातासक, बापसक या कापिक जैसा भोग होता है उसके अनुसार कर्मोंका न्यूनाधिक बन्ध होता है। या इस पद द्वारा यह बतलाया गया है कि प्रदेशबन्धका मुख्य कारण भोग है। चतुर्थे 'अनन्तानन्तप्रदेशाः' पद देकर यह बतलाया गया है कि प्रदेशबन्ध अनन्तानन्त होता है। अर्थात् भोग

प्रदेशबन्धका वर्णन

च. २४.]

स्वीकार किये गये हैं। धर्म, अधर्म, आकाश और काल इन चार द्रव्यों का सञ्जाय इसी रूप से स्वीकार किया गया है। और दूसरे वे जो प्रत्येक कार्य के अलग-अलग निमित्त होते हैं। जैसे पट पर्वीय की उत्पत्ति में गुन्धार निमित्त है और जीव की अशुद्धता का निमित्त कर्म है आदि। जब तक जीव के साथ कर्म का सम्बन्ध है तभी तक ये राग, द्वेष और मोह आदि बाध होते हैं। कर्म के अभाव में नहीं। इसी से संसार का मुख्य कारण कर्म पड़ा जाता है। पर, पुत्र, स्त्री और धन आदि का नाम संसार नहीं है। वह तो जीव की अशुद्धता है जो कर्म के सञ्जाय में ही पाई जाती है। कर्म का और संसार का अन्वय्य व्यतिरेक सम्बन्ध है। यदि इनकी समान्याप्ति नानो जाय तो अलुप्ति नहीं होगी। जब तक यह सम्बन्ध बना रहता है तब तक जीव परतन्त्र है।

कर्म का अर्थ क्रिया है। क्रिया अनेक प्रकार की होती है। हँसना, खेलना, कूदना, उठना, बैठना, रोना, गाना, जाना, आना, खाना, पीना आदि ये सब क्रियायें हैं। क्रिया जड़ और चेतन दोनों में होती है। कर्म का सम्बन्ध चेतन से होने के कारण यहाँ केवल जड़ की क्रिया नहीं ली गई है। और शुद्ध जीव निष्क्रिय है। वह सदा ही आकाश समान निर्लेप और भित्ति में उकौरे गये चित्र के समान निष्कम्प रहता है। क्रिया का मतलब यहाँ उत्पाद व्यय ध्रुव्य से नहीं है। किन्तु क्रिया का अर्थ परिस्पन्द लिया गया है। परिस्पन्दात्मक क्रिया पदार्थों में नहीं होती। वह पुद्गल और संतारी जीव में ही पाई है। इसीलिये प्रकृत में कर्म का अर्थ संतारी जीव की क्रिया लिया है। आशय यह है कि संतारी जीव में प्राप्त अलग परिस्पन्दात्मक क्रिया प्राप्त है वह कर्म कहलता है।

वदापि कर्म का अर्थ अलग है जो कि परिस्पन्दात्मक

पुद्गल परमाणु ज्ञानावरणादि भाव को प्राप्त होते हैं वे भी कर्म बन जाते हैं। इनमें कर्म व्यवहार करने का कारण द्रव्य निषेध है। द्रव्य निषेध के नोभागम भेद का एक भेद कर्म है। यही कर्म शब्द का वाच्य यहाँ लिया गया है इसलिये इसकी द्रव्य कर्म यह भी संज्ञा है। नोभागम का दूसरा भेद नो कर्म है। इससे कर्मोदय के सङ्कलन कारण लिये जाते हैं। धनादि सात्वा के नो कर्म हैं। इसी प्रकार अन्य नो कर्म भी जानने चाहिये।

जीव को प्रति समय जो अवस्था होती है उसका चित्र कर्म है। जीव की यह अवस्था यद्यपि उसी समय नष्ट हो जाती है पर संस्कार रूप से वह कर्म में बर्तित रहती है। प्रति समय के कर्म जुड़े-जुड़े हैं और उन सब के फल नहीं दे लेते नष्ट नहीं होते। बिना भोगे कर्म का फल नहीं होता ऐसा नियम है। 'नाभुक्तं शीयते कर्म।' कर्म की भिन्न स्थिति

कर्म का भोग विविध प्रकार से होता है। कभी जेना कर्म का मंचय किया है उसी रूप में उसे भोगना पड़ता है। कभी नून, अधिक या विपरीत रूप से उसे भोगना पड़ता है। कभी दो कर्म निबद्ध एक कार्य करते हैं। माता और अमाता इनके काम जुड़े जुड़े हैं पर कभी ये दोनों मिलकर सुख या दुःख दिसो एक को जन्म देते हैं। कभी एक कर्म विभक्त होकर विभागानुसार काम करता है। कदाहरणार्थ मिथ्यात्व का मिथ्यात्व, सम्यगभिप्राय और सम्यगचरित्र से विभाग हो जाने पर इनके कार्य भी जुड़े जुड़े हो जाते हैं। कभी नियत काल के पहले कर्म अपना कार्य करता है तो कभी निश्चित काल में बहुत समय बाद उसका फल देखा जाता है। त्रिम कर्म के जेना ज्ञान, धर्म और कर्मदान गति है उमा के अनुगत भव कर्म मिलता है यह माधवगता नियम है। अथवा इसके चरित्र है। दृष्ट कर्म जेने अकार्य है 'त्रिम' प्रवृत्ति नहीं बदलता। उदाहरण

पार आयुर्कर्म । आयुर्कर्माँ में जिस आयु का बन्ध होता है उसी रूप में उसे भोगना पड़ता है । उनके स्थिति अनुभाग में उलट फेर भले हो जाय पर भोग उनका अपना अपना प्रकृति के अनुसार ही होता है । यह कभी सम्भव नहीं कि नरकायु को तिर्यग्यायु रूप से भोगा जा सके या तिर्यग्यायु को नरकायु रूप से भोगा जा सके । ये कर्मों के विषय में ऐसा कोई नियम नहीं है । मोटा नियम इतना अवश्य है कि मूल कर्म में बदल नहीं होता । इस नियम के अनुसार दर्शनमोहनीय और पारित्रमोहनीय ये मूल कर्म मान लिए गये हैं । कर्म की ये विविध अवस्थाएँ हैं जो बन्ध समय से लेकर उनको निर्जरा होने तक यथासम्भव होती हैं । इनके नाम ये हैं—

बन्ध, सत्त्व, उत्कर्षण, अपकर्षण, संक्रमण, उदय, उदीरणा, उपशान्त, निवृत्ति और निराचना ।

बन्ध—कर्मवर्गणाओं का आत्मप्रदेशों से सम्बद्ध होना बन्ध है । इसके प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश ये चार भेद हैं । जिस कर्म का जो स्वभाव है वह उसको प्रकृति है । यथा ज्ञानावरण का स्वभाव ज्ञान को आवृत करना है । स्थिति कालमर्यादा को कहते हैं । जिस कर्म का उद्यम्य और उत्कृष्ट कितनी स्थिति पड़ती है इस सम्बन्ध में अलग अलग नियम हैं । अनुभाग फलदान शक्ति को कहते हैं । प्रत्येक कर्म में न्यूनाधिक फल देने की योग्यता होती है । प्रति समय बंधनेवाले कर्म परमाणुओं की परिगणना प्रदेश बन्ध में का जाता है । कर्म परमाणु और आत्मप्रदेशों का परस्पर एक क्षेत्रावगाह सरलेपरूप सम्बन्ध होना यह भी प्रदेशबन्ध है ।

सत्त्व—बंधने के बाद कर्म आत्मा से सम्बद्ध रहता है । तत्काल वह अपना कर्म करता है नहीं । किन्तु जब तक वह अपना काम नहीं करता है तब तक उनका वह अवन्ध सत्ता नाम से अभिहित होता है । उत्कर्षण आदि के नामन से बंधनेवाले अपवाद को छोड़कर

और मंडम इन पाप के अयोग्य होता है निष्कायना कर्त्तव्य है। इसका अनुमेन या परमुमेन उद्भव होता है। यदि अनुद्भव मानेंगे है तो परमुमेन उद्भव होता है नहीं तो अनुमेन ही उद्भव होता है। उपरान्त और निधति अवस्था को प्राप्त कर्म का उद्भव के विषय में यही नियम जानना चाहिये।

यहाँ इतना विशेष जानना चाहिये कि साक्षरित्य परिणामों से कर्म को उपरान्त, निधति और निष्कायनात्म्य अवस्थाएँ बदली भी जा सकती हैं। ये कर्म को विविध अवस्थाएँ हैं जो यथायोग्य पढ़ जाते हैं ॥ २४ ॥

पुण्य और पाप प्रकृतियों का विभाग—

सद्वेषशुभायुर्नामगोत्राणि पुण्यम् ॥ २५ ॥

अतोऽन्यत्पापम् ॥ २६ ॥

सातापेक्षनीय, शुभ आयु, शुभ नाम और शुभ गोत्र ये प्रकृतियाँ पुण्यरूप हैं।

और इनसे अतिरिक्त येष सब प्रकृतियाँ पाप रूप हैं।

प्रस्तुत दो सूत्रों द्वारा प्रकृतियों में पुण्य और पाप का विभाग किया गया है। उसका कारण शुभ और अशुभ परिणाम हैं। यह अनुनाम वन्ध के समय ही बतलाया जा चुका है कि परिणामों के अनुसार अनुभाग में विभाग होता है। दया दाक्षिण्य आदि क्लृष्ट गुणों के रहते हुए जिन प्रकृतियों को प्रकृष्ट अनुभाग मिलता है वे पुण्य प्रकृतियाँ हैं और हिंसा, असत्य आदि रूप परिणामों के रहते हुए जिन प्रकृतियों को प्रकृष्ट अनुभाग मिलता है वे पाप प्रकृतियाँ हैं। यद्यपि प्रकृत परिणामों के रहते हुए भी पाप प्रकृतियों में और अपरान्त परिणामों

के रहते हुए भी पुण्य प्रकृतियों का पन्थ होता है पर ऐसे समय पुण्य या पाप प्रकृतियों को हीन अनुभाग मिलता है इसलिये प्रकृतियों में पुण्य और पाप का विभाग प्रकृष्ट अनुभाग की अपेक्षा से ही किया जाता है। अब आगे पुण्य और पाप प्रकृतियों का निर्देश करते हैं—

साता वेदनीय, नरकानु के सिवा तीन आयु, मनुष्यगति, देवगति, पञ्चेन्द्रिय जाति, औदारिक आदि पाँच शरीर, औदारिक आदि तीन आंगोपांग, समस्तुरक्ष संस्थान, यत्नर्पभनाराध-
४२ पुण्य प्रकृतियों संहनन, प्रशस्त स्पर्श, प्रशस्त रस, प्रशस्त गन्ध, प्रशस्त वस्त्र, मनुष्यगत्यानुपूर्वी, देवगत्यानुपूर्वी, अशुरुलपु, परपात, उच्छ्वास, आतप, उद्योत, प्रशस्त विहायोगति, धत्त, वादर, पयोत्त, प्रत्येक शरीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुस्वर, आदेय, यशःकीर्ति, निर्माण, तीर्थकर और वयगोत्र ये ४२ पुण्य प्रकृतियों हैं।

पाँच ज्ञानावरण, नौ दर्शनावरण, असातावेदनीय, मिथ्यात्व, सोलह कपाय, नौ नोकपाय, नरकानु, नरकगति, तिर्यचगति, एकेन्द्रिय
४२ पाप प्रकृतियों आदि चार जाति, प्रथम संस्थान के सिवा पाँच संस्थान, प्रथम संहनन के सिवा पाँच संहनन, अप्रशस्त स्पर्श आदि चार, नरकगत्यानुपूर्वी, तिर्यचगत्यानुपूर्वी, उप-
घात अप्रशस्त विहायोगति, स्थावर, सूक्ष्म, अपर्याप्त, साधारण, अस्थिर, अशुभ, दुर्भग, दुःस्वर, अनादेय, अयशःकीर्ति, नीच गोत्र और पाँच अन्तराय ये ४२ पाप प्रकृतियों हैं।

इस प्रकार ये सब कर्म घाति और अधाति इन दो भागों में बंटे हुए हैं घातिरूप अनुभाग शक्ति के तारतम्य की अपेक्षा चार भेद हैं लक्ष्मण दश अन्ध और शैल। इनमें भी सर्वघाति और देशघात ये दो भेद हैं लक्ष्मण रूप अनुभाग शक्ति और दश का कुछ भाग यह देश-
घातमय है शेष लक्ष्मण रूप अनुभाग शक्ति है। यह देशघातमय अनुभाग शक्ति पापरूप में होता है। किन्तु

विकास कहा जाता है वह उत्क्रान्ति का पर्यायान्तर है पर हम आत्मिक विकास को इस व्याख्या से सहमत नहीं हैं, क्योंकि साधारण गुणस्थान विचार में जो सरणी स्वीकार की गई है उत्क्रान्तिवाद में उसका अभाव दिखाई देता है। उत्क्रान्तिवाद में काल क्रम के क्रमिक विकास लिया जाता है। ऐसा क्रमिक विकास गुणस्थान प्रकरण में कथमपि इष्ट नहीं है। हम देखते हैं कि जो जीव योग्य सामर्थ्य के मिलने पर आगे के गुणस्थानों को प्राप्त होता है वह उस सामर्थ्य के अभाव में पुनः पिछले गुणस्थानों में लौट जाता है। परन्तु उत्क्रान्तिवाद का अभिप्राय इससे सर्वथा भिन्न है। उत्क्रान्तिवादियों का मत है कि प्रत्येक वस्तु का विकास क्रम से हुआ है। उदाहरणार्थ मृदुराज काल में मनुष्य बन्दर या ऐसी ही किसी शङ्ख में था। परिस्थितियों से लड़ते-लड़ते वह इस अवस्था को प्राप्त हुआ है। किन्तु जैनदर्शन इस सिद्धान्त में विश्वास नहीं करता। उसके मत से जिन वस्तुओं का निर्माण मनुष्य करता है उनमें उत्तरोत्तर सुधार भले ही बन जाय पर सभी कार्यों का निर्माण इसी सिद्धान्त पर आधारित नहीं माना जा सकता। अनन्त काल पहले मनुष्य को जो शक्ल थी या वह अपनी आभ्यन्तर योग्यता जितनी और जिस क्रम से घटा बढ़ा सकता था वही क्रम आज भी चालू है। पूर्व काल में यह बहुत ही अविकसित अवस्था में था और वर्तमान काल में उसमें बड़ा विकास हो गया है यह बात नहीं है। किसी बात का निर्देश करते समय हमें वस्तुस्थिति पर ध्यान रखना अत्यन्त आवश्यक है। दार्शनिक जगत् में ऐसी गलतियाँ क्षम्य नहीं मानी जा सकती हैं। यहाँ हमारा अभिप्राय प्राचीनता के व्यापक से नहीं है और न हम नवीनता के विरोधी ही हैं। हमारा अभिप्राय केवल इतना ही है कि हमें कार्यकारण भाव का समग्र भाव से विश्लेषण कर किसी तत्त्व का ग्राह्यता नहीं चाहिये। अन्धविश्वास वगैरह जैसी शक्तों का प्रयोग करना हमारा मत नहीं है और वस्तुस्थिति

देवानु का आस्रव सातवें गुणस्थान तक सम्भव है, आगे बढ़े इसलिये आठवें गुणस्थान में उनका संवर कहा है।

निद्रा और प्रपत्ता का आस्रव आठवें गुणस्थान के कुछ भाग तक सम्भव है। आगे इनका संवर हो जाता है।

देवगति, पंचेन्द्रियजाति, वैश्वियस्मारीर, आहारस्मारीर, तैजसारीर, कामगुणारीर, सनचनुरससंस्थान, वैश्वियस्मांगोपांग, आरुक्स्मांगोपांग, यज्ञ, गन्ध, रस, स्पर्श, देवगत्यानुपूर्वी, अगुल्लु उपपात, परपात, वज्राम, प्रशस्तविदायोगति, वस, वारर, पञ्च, प्रत्येस्मारीर, स्थिर, शुभ, सुभग, सुभर, आदेय, निर्माण, और नैर्ण कर इनका आठवें गुणस्थान के कुछ और आगे के भागों तक आस्रव सम्भव है। आगे इनका संवर हो जाता है।

हाम्य, रति, भय और जुगुप्सा इनका आठवें गुणस्थान के अन्तिम भाग तक आस्रव होता है, इसलिये नौवें गुणस्थान में इनका संवर होता है।

नौवें गुणस्थान तक यथासम्भव पुरुषवेद, संवत्सन क्रोध, ज्ञान, माया और लोभ का आस्रव होता है, इसलिये आगे इनका संवर हो जाता है।

दसवें गुणस्थान तक पाँच ज्ञानावरण, शेष चार दर्शनावरण यशःकीर्ति, उद्योग और पाँच अन्तराय इन १६ प्रकृतियों का आस्रव होता है इसलिये आगे के गुणस्थानों में इनका संवर कहा है।

केवल योग के निमित्त से बँधनेवाले सातावेदनाय का तेरहवें गुणस्थान तक आस्रव होता है इसलिये अयोगकेवली गुणस्थान में इसका संवर कहा है।

मिथ्यात्व गुणस्थान में आस्रव के सब निमित्त होते हैं। सात दिन आदि में मिथ्यात्व निमित्त का अभाव हो जाता है। अविरति का अभाव छठे गुणस्थान से होता है। प्रमाद का अभाव सातवें गुण

स्थान से होता है। कषाय का अभाव ग्यारहवें गुणस्थान से होता है। और योग तेरहवें गुणस्थान तक रहता है।

ये आस्रव के कारण हैं। इनका अभाव होने पर उस उस निमित्त से होनेवाला आस्रव नहीं होता इसलिये यहाँ आस्रव के निरोध को संवर कहा है ॥ १ ॥

संवर के उपाय—

स गुप्तिस्तमितिधर्मानुप्रेक्षापरोपहज्यचारित्रैः ॥ २ ॥

तपसा निर्जरा च ॥ ३ ॥

वह संवर गुप्ति, तमिति, धर्म, अनुप्रेक्षा, परोपहज्य और चारित्र्य से होता है।

तप से संवर और निर्जरा होता है।

जो संतार के कारणों से आत्मा का गोपन अर्थात् रक्षा करता है वह गुप्ति कहलाता है। प्राणियों को मोड़ा न हो इसलिये भले प्रकार विचारपूर्वक वाह्य-वृत्ति करना तमिति है। जो इष्ट स्थान में धरता है वह धर्म है। शरीर आदि के स्वभाव का बार बार चिन्तन करना अनुप्रेक्षा है। दुष्पादिजन्य वेदना के होने पर सहन करना परोपह है और परोपह का अर्थ परोपहज्य है। तथा राग और द्वेष को दूर करने के लिये ज्ञानों पुरुष को चर्चा सन्न्यक्त चारित्र्य है। इनसे कर्मों के आस्रव का निरोध होता है इसलिये संवर के उपायरूप से इनका निर्देश किया है।

शका—अभिप्रेक्ष, दीक्षा, आदि का संवर के कारणों में निर्देश क्यों नहीं किया ?

समाधान—प्रवृत्तिमूलक क्रियानाम्ब संवर का कारण न हो कर आस्रव का कारण है इसलिये यहाँ उनका निर्देश नहीं किया है।

इतक सिवा संवर का प्रमुख कारण तप भी है। इसलिये संवर के

उपायों में तप की भी परिगणना की है। किन्तु तपमात्र संवरण कारण न हो कर निर्जरा का भी कारण है, इसलिये तप से कर्मों का निर्जरा होना है यह भी कहा है।

शंका—साधारणतया तप स्वर्गादिक की प्राप्ति का साधन माना जाता है, इसलिये तप के निमित्त से कर्मों की निर्जरा मानना इ नही है ?

समाधान—तप न केवल स्वर्गादिक की प्राप्ति का साधन है बल्कि वह मोक्ष की प्राप्ति का भी साधन है। तपधरण के समय विषयों का कषाय भाव स्वर्गादिक की प्राप्ति का साधन है और उत्तरोत्तर कर्मों का अभाव मोक्ष की प्राप्ति का साधन है यह उक्त कथन का तात्पर्य है ॥ २-३ ॥

गुप्ति का स्वरूप —

सम्यग्योगनिग्रहो गुप्तिः ॥ ४ ॥

योगों का सम्यक् प्रकार से निग्रह करना गुप्ति है।

मन, वचन और काय इन तीन प्रकार के योगों की स्वेच्छापूर्वक प्रवृत्ति न होना योगनिग्रह है। यह अच्छे उद्देश्य से भी किया जाता है और बुरे उद्देश्य से भी। प्रकृत में ऐसा योगनिग्रह ही गुप्ति माना गया है जो अच्छे उद्देश्य से किया गया हो।

गुप्ति का जीवन के निर्माण में बड़ा हाथ है, क्योंकि भवकर्मों से बुद्धि इसके बिना नहीं मिलती। किन्तु गुप्ति में मात्र बाह्य प्रवृत्ति का निरोध इष्ट न होकर प्रवृत्तिमात्र का निरोध लिया गया है।

फिर भी जहाँ तक चारित्र्य का सम्बन्ध है इसमें अप्रशस्त क्रिया का निग्रह तो इष्ट है ही प्रशस्त क्रिया में भी शारीरिक क्रिया का निग्रह करना, मौन धारण करना और संकल्प विकल्प से जीवन को रखा करना क्रमशः कायगुप्ति, वचनगुप्ति और मनोगुप्ति है।

यह तीनों प्रकार की गुप्ति आस्रव का निरोध करने में सहायक होने से संवर का कारण मानी गई है ॥ ४ ॥

समिति के भेद—

ईर्याभापैषणादाननिक्षेपोत्सर्गाः समितयः ॥.५ ॥

सम्यग् ईर्या, सम्यक् भाषा, सम्यक् एषणा, सम्यक् आदान निक्षेप और सम्यक् उत्सर्ग ये पाँच समितियाँ हैं।

यह तो है ही कि जब तक शरीर का संयोग है तब तक किसी न किसी प्रकार की क्रिया अवश्य होगी। मुनि गमनागमन भी करेगा, आचार्य, उपाध्याय, साधु या अन्य जनों से सम्भाषण भी करेगा, भोजन भी लेगा, संयम और ज्ञान के साधनभूत पीछी, कमण्डलु और शास्त्र का व्यवहार भी करेगा और मल मूत्र आदि का त्याग भी करेगा। यह नहीं हो सकता कि मुनि होने के बाद वह एक साथ सब प्रकार की क्रिया का त्याग कर दे। तथापि जो भी क्रिया की जाय वह विवेकपूर्वक हो की जाय इसीलिये पाँच प्रकार की समितियों का निर्देश किया गया है। साधु के इस प्रकार प्रवृत्ति करने से असंयमभाव का परिहार हो कर तन्निमित्तक कर्म का आस्रव नहीं होता।

किसी भी प्राणी को मेरे निमित्त से क्लेश न हो एतदर्थ सावधानी पूर्वक गमन करना ईर्या समिति है। अधिकतर गृहस्थ किसी साधु को ऐसा स्तुति करते हुए पाये जाते हैं कि अमुक मुनि इतने जोर से चलते हैं कि साधारण आदमों को उनके पीछे दौड़ना पड़ता है। पर यह गुण नहीं है। ऐसा करने से भले प्रकार संयम की रक्षा होना संभव नहीं है। मुनि को चलते समय बोलना आदि अन्य क्रियायें भी कम करना चाहिये। नासाग्र दृष्टि रहने से ही चार हाथ प्रमाण भूमि का भले प्रकार से शोधन हो सकता है। गमन करते समय ईर्या समिति का पालन करना मुनि का आवश्यक कर्तव्य है। २—सत्य होते

हुए भी दित, मित और मिष्ट वचन बोलना भाषा समिति है । ३—एषणा का अर्थ चर्या है । ४६ दोष और ३२ अन्तराय टालकर मोक्ष लेना एषणा समिति है । ४—पीछी कमरडलु, आदि उपकारणों को व शास्त्र को देख भाल कर व प्रमार्जित करके लेना व रखना आशक्ति निषेधण समिति है । ५—जन्तु रहित प्रदेश में देख भाल कर व प्रमार्जन करके मल-मूत्र आदि का त्याग करना उत्सर्ग समिति है ।

शंका—गुप्ति और समिति में क्या अन्तर है ?

समाधान—गुप्ति में क्रियामात्र का निषेध मुख्य है और समिति में जो भी आवश्यक क्रिया की जाय वह साधधर्मीपूर्वक की जाय इसकी मुख्यता है ॥ ५ ॥

धर्म के भेद—

उत्तमक्षमा मार्दवार्जवशौचसत्यसंयमतपस्त्यागाकिञ्चन्यव्रत-
चर्याणि धर्मः ॥ ६ ॥

उत्तम क्षमा, उत्तम मार्दव, उत्तम आर्जव, उत्तम शौच, उत्तम सत्य, उत्तम संयम, उत्तम तप, उत्तम त्याग, उत्तम आकिञ्चन्य और उत्तम मध्यपर्य यह दस प्रकार का धर्म है ।

क्षमा का अर्थ है क्रोध के कारण मिलने पर भी क्रोध न होकर सहनशीलता का घना रहना और क्रोध के कारणों पर क्लृप्तता का न होना । भीतर और बाहर नम्रता धारण करना और अहंकार पर विजय पाना ही मार्दव है । अधिकतर कुल, जाति, वन, रूप, विष्णु, ऐश्वर्य, धन आदि के निर्मिल से अहंकार उत्पन्न होना है । इनमें से कुछ कल्पित है और कुछ विनश्वर है अतः इनके निर्मिल से चिन्तन में अहंकार नहीं पैदा करना भी मार्दव है । काय, वचन और मन को प्रशान्त करके मरने रखना आर्जव है । मद्य प्रकार के लोभ का त्याग करना यही तप कि धर्म के साधन और शरीर में भी आसक्ति न रखना शौच है ।

साधु पुरुषों के लिये हितकारी वचन बोलना सत्य है। प्रत्येक मनुष्य के साथ हितकारी और परिमित संभाषण करना भाषा समिति है और केवल साधुओं और उनके भक्तों के प्रति हित, मित और यथार्थ वचन बोलना सत्यधर्म है यही भाषा समिति से सत्यधर्म में अन्तर है। पट्काय के जीवों की भले प्रकार से रक्षा करना और इन्द्रियों को अपने अपने विषयों में नहीं प्रवृत्त होने देना संयम है। कर्मों को निर्मूल करने के निमित्त जो बाह्य और आन्तरिक तप तपे जाते हैं अर्थात् अच्छे उदरस्य से त्याग के आधारभूत नियमों को अपने जीवन में उतारना तप है। संयम को ज्ञानादि सद्गुणों का प्रदान करना त्याग है। हिंसा भी बलु में यहाँ तक कि शरीर में भी मनस्व बुद्धि न रखना आर्किषन्त्य है। जो विषयक सहवास, स्पर्श और कथा आदि का सर्वथा त्याग करके सुगुप्त रहना, तथा पुनः स्वच्छन्द प्रवृत्ति न होने पावे इसलिये संयम में निवास करना ब्रह्मचर्य है। इन दस प्रकार के धर्मों को अपने जीवन में उतार लेने से ही उनके प्रतिपक्षी भावों का निरास होता है और इसलिये ये धर्म संवर के उपाय बतलाये गये हैं। ऐसे ज्ञाना आदिक विनसे ऐहिक प्रयोजन की सिद्धि होती है संवर के कारण नहीं हैं यह बतलाने के लिये उत्तम विशेषण दिया है।

धर्म आत्मा का स्वभाव है और जीवन में आये हुए विकार का नाना अधर्म है। यद्यपि दस धर्मों में इतना धर्म का आत्मा की विविध अवस्थाओं द्वारा कथन किया गया है फिर भी यहाँ इत दृष्टि को सामने रखकर मात्र धर्म का व्यवहार परक अर्थ दिया गया है ॥ ६ ॥

अनुप्रेक्षा के भेद-

अनित्याशमयन्ममारे क्तवान्यन्वाशुच्यान्वममगनिर्गलोक-

वापिदुर्लभधर्मन्वात्मानन्वानुचिन्तनमनुप्रेक्षाः ७ ।

अनित्य अशमय, ममारे एकत्व अन्वय अशुभ्य आश्रय

संवर, निजरा, लोभ, बोधिलुब्ध और धर्म का स्वाध्यायत्व इन चिन्तवन करना अनुप्रेक्षाएँ हैं।

अनुप्रेक्षा का अर्थ है पुनः पुनः चिन्तन करना। जब यह सब संसार और संसार की अनित्यता आदि के विषय में और साथ ही आत्मगुण के कारण भूत भिन्न-भिन्न साधनों के विषय में पुनः पुनः विचार करता है तो इससे इसको संसार और संसार के कर्तव्यों के प्रति विरक्ति होकर धर्म के प्रति गहरी आस्था उत्पन्न होती है जिससे ये सब अनुप्रेक्षाएँ संवर का साधन बनती हैं, इसी से यहाँ इन संवर के उपाय रूप से वर्णन किया गया है। अनुप्रेक्षाओं को मान्य भी कहते हैं। ये सब मिलकर पारह बतलाई गई हैं। इसका यह मतलब नहीं कि इनके सिवा अन्य के विषय में चिन्तन नहीं किया जा सकता है। उपयोगानुसार न्यूनाधिक विषय भी चुने जा सकते हैं। किन्तु मध्यम प्रतिपत्ति से यहाँ पारह विषय चुने गये हैं। इनके चिन्तन से जीवन का संशोधन करने में सहायता मिलती है और कर्मों का संस्कार होकर आत्मा मोक्ष का पात्र बनता है।

शरीर, इन्द्रिय, विषय और भोगोपभोग ये जितने हैं सब जल के बुलबुले के समान अनवस्थित स्वभाव और विद्युत् होनेवाले हैं। जन्म ही अल्प प्राणी मोक्षपरा इन्हें नित्य मान बैठा है परन्तु आत्मा के ज्ञान दर्शन रूप स्वभाव को छोड़कर संसार में और कोई भी पदार्थ नित्य नहीं है। इस प्रकार चिन्तन करना अनित्यानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से प्राप्य वस्तु के विरोध में दुःख नहीं होता।

इस जग में यह प्राणी जन्म, जरा, मृत्यु और व्याधियों से तिरा हुआ है, यहाँ इसका कोई भी शरण नहीं है। भोजन शरीर की स्थिति में चाहे जितनी सहायता करे पर दुःखों के अशरणानुप्रेक्षा प्राप्त होने पर उसका कोई उपयोग नहीं होता। धन चाहे

जितना संचित किया जाय पर मरण से वह भी नहीं बचा सकता। जिवलग मित्र तो जाने दोजिये इन्द्र भी आकर इसको मरने से नहीं बचा सकता। तत्त्वतः जग में धर्म के सिवा इसका और कोई शरण-भूत नहीं है। इस प्रकार चिन्तवन करना अशरणानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तवन करने से संसार से मनता छूटकर धर्म में आस्था उत्पन्न होती है।

यह प्राणी जन्म-मरण रूप संसार में परिभ्रमण करता हुआ जिसका कभी पिता रहा है उसी का भाई, पुत्र या पौत्र हो जाता है। इसी प्रकार माता होकर यहिन, स्त्री या लड़की हो जाता है, बहुत अधिक कहने से क्या कभी कभी तो त्वयं अपना पुत्र भी हो जाता है। संसार का यहो स्वभाव है। इसमें कौन स्वजन है और कौन परिजन है इसका कोई भेद नहीं है। व्यर्थ हो मोहवश यह प्राणी स्वजन परिजन की कल्पना किया करता है। इस प्रकार का चिन्तवन करना संसारानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तवन करने से संसार से वैराग्य पैदा होकर यह प्राणी संसार के नारा के लिये उद्यत होता है।

मैं अकेला हो जन्मता हूँ और अकेला ही मरता हूँ। स्वजन या परिजन ऐसा कोई नहीं जो मेरे दुखों को हर सके। कोई भाई बनता है तो कोई मित्र, पर वे सब स्मशान तक हो जायेंगे। एक धर्म ही ऐसा है जो सदा साथ देता है। ऐसा चिन्तवन करना एकत्वानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तवन करने से स्वजनों ने प्रीति और परजनों ने द्वेष नहीं होकर केवल वह अकेलेपन का अनुभव करता हुआ मोक्ष के लिए प्रयत्न करता है।

शरीर उड़ है, मैं चेतन हूँ, शरीर अनित्य है, मैं नित्य हूँ, संसार

में परिभ्रमण करते हुए मैंने हजारों शरीर धारण किये पर मैं जहाँ

अन्यत्यानुपेक्षा

तहाँ हूँ। इस प्रकार जब कि मैं शरीर से ही बंधा

हूँ तब अन्य बाह्य पदार्थों से मैं अविमल रह सकता हूँ। इस प्रकार शरीर और बाह्य पदार्थों से अपने को अविमल चिन्तन करना अन्यत्यानुपेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से शरीर में मूढ़ा नहीं होती किन्तु यह प्राणी तत्त्वज्ञान को भावना करता हुआ वैराग्य में अपने को जुटाता है जिससे मोक्ष सुख की प्राप्ति होती है।

शरीर अत्यन्त अपवित्र है, यह शुद्ध शोणित आदि सात धातुओं और मल-मूत्र आदि से भरा हुआ है। इससे निरन्तर मल मल रहता है। इसे पादे जितना स्नान कराइये, सुगन्धी

अशुचि-अनुपेक्षा

तेल का मालिश करिये, सुगन्धी उबटन लगाइयें तो

भी इसकी अपवित्रता दूर नहीं की जा सकती। मल त्रिमल जो स्वभाव है वह कैसे दूर किया जा सकता है। वास्तव में देखा जाय तो इसके सम्पर्क से जोड़ भी अशुचि हो रहा है। यद्यपि जोड़ की अशुचित्व सम्प्रदर्शनादि बलम गुणों की भावना से दूर की जा सकती है पर शरीर की अशुचित्व की कथमपि नहीं मेटो जा सकती। इस प्रकार में चिन्तन करना अशुच्यनुपेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से शरीर से वैराग्य होकर वह जीव संसारमनुद्ध से पार होने के लिये प्रयत्न करता है।

इन्द्रिय, कषाय और अन्न आदि के प्रवाह के मनान आदि कारण हैं, उभयतोऽहं दुष्प्रदायी हैं। इन्द्रियविवर्तों को

अशुच्यनुपेक्षा

विनाशकारी लोका तो सर्वत्र ही समिद्ध है। कषाय

कीला, मर्ष, पतंग और हरिण आदि इन्हीं के कारण विविध दुःख भोगते हैं। यद्यपि कान कषाय आदि का भी है, कान जाना, मारा जाना जाना दुःखों का भोग होता है। यह सब इन्द्रियों के कारण है। इनके कारण परलोक में भी भोग होता है।

राशि का मिलना कठिन है। इस प्रकार उत्तरोत्तर संज्ञो होना, पर्याप्त होना, मनुष्य होना, सम्यग्ज्ञान को प्राप्ति के योग्य साधनों का मिलना ये सब कठिन हैं। यदा कदाचित् इनकी प्राप्ति भी हो जाय तो भी रजःशय को प्राप्ति होना सहज बात नहीं है। इस प्रकार का चिन्तन करना बोधिदुर्लभानुप्रेक्षा है। ऐसी भावना करने से बोधि को प्राप्त करके यह जीव प्रमादी नहीं होता।

जिन देव ने जिस धर्म का उपदेश दिया है उसका लक्षण अहिंसा है जिसको पुष्टि सत्य, अचौर्य, मद्यचर्य, अपरिमह, दिनय, धर्मा, धर्मस्वास्वात-
लानुप्रेक्षा विवेक आदि धर्मों व गुणों से होता है। जो प्राणी इसे धारण नहीं करता उसे संसार में भटकना पड़ा है, इस प्रकार से चिन्तन करना धर्मस्वास्वात-
लानुप्रेक्षा है। ऐसा चिन्तन करने से जीव का धर्म में अनुराग बढ़ता है।

ये बारह अनुप्रेक्षाएँ हैं जिनका चिन्तन कर साधु अपने वैराग्यमय जीवन को सुदृढ़ बनाते हैं इसलिए इन्हें संवर का कारण कहा है ॥ ७ ॥

परोक्षों का वर्णन —

मार्गाध्ययननिर्वारार्थं परिमोदय्याः परीषदाः ॥ ८ ॥

तुत्पिपाशाशीनोष्णदंशमग्ननाग्न्यारतिशोचयानिषकारु-
प्यामोशवाचनालामरोगनृणस्पर्शमलमत्कारपुग्मकारप्रज्ञाना-
दयनानि ॥ ९ ॥

सूक्ष्ममम्भरायश्चक्षुर्वीतगगयोधनुदंश ॥ १० ॥

एकादश त्रिने ॥ ११ ॥

बादरमाम्भगवे सर्व ॥ १२ ॥

ज्ञानावरणे प्रज्ञाज्ञाने ॥ १३ ॥

दर्शनमोहान्तराययोरदर्शनालाभौ ॥ १४ ॥

चारित्रमोहे नाग्न्यारविस्त्रीनिपद्याक्रोशयाचनासत्कारपुर-
स्काराः ॥ १५ ॥

वेदनीये शेषाः ॥ १६ ॥

एकादयो भाज्या युगपदेकस्मिन्नैकोनविंशतेः ॥ १७ ॥

मार्ग से च्युत न होने के लिये और कर्मों का क्षय करने के लिए जो सहन करने योग्य हों वे परीपह हैं।

धुधा, रुपा, शीत, उष्ण, दंशनशक, नम्रता, अरति, स्त्री, चर्या, निपद्या, शय्या, आक्रोश, वध, याचना, अलाभ, रोग, वृणस्पर्श, मल, सत्कारपुरस्कार, प्रज्ञा, अज्ञान और अदर्शन इन नामवाले बाईस परीपह हैं।

सूदनसाम्पराय और छद्मस्यवीतराग में चौदह परीपह सम्भव हैं।

जिन भगवान में ग्यारह परीपह सम्भव हैं।

यादरसाम्पराय में सभी अर्थात् बाईस ही परीपह सम्भव हैं।

ज्ञानावरण के सद्भाव में प्रज्ञा और अज्ञान परीपह होते हैं।

दर्शनमोह और अन्तराय के सद्भाव में क्रम से अदर्शन और अलाभ परीपह होते हैं।

चारित्रमोह के सद्भाव में नम्रता, अरति, स्त्री, निपद्या, आक्रोश, याचना और सत्कारपुरस्कार परीपह होते हैं।

वाक के सब परीपह वेदनीय के सद्भाव में होते हैं।

एक साथ एक आत्मा में एक से लेकर उन्नीस तक परीपह विकल्प से सम्भव हैं।

सर्व के उपायों में परीपहजय भी एक उपाय बनलाय है।

मारना ताड़ना आदि व्यापार के होने पर भी उसे सहज भाव से सह लेना और इसे आरम-शुद्धि के लिये उपकारी मानना वधपरोपदृज्य है । १४ भूख प्यास की बाधा सहते-सहते यद्यपि शरीर कुरा हो गया है तथापि जिसके मन में याचना का भाव नहीं है और भिक्षा के सनब सहज भाव से यदि आहार पानी मिल जाय तो स्वीकार करता है अन्यथा मन में अलाम्ब जन्य विकल्प नहीं आने देता याचना परोपदृज्य है । १५ आहार पानी के लिये पर्यटन करते हुए आहार पानी के न मिलने पर किसी प्रकार का विकल्प न करना अलाम्ब परोपदृज्य है । १६ ठंडी गरमी आदि के निमित्त से अनेक रोगों के होने पर भी व्याकुल न होना और शान्तिपूर्वक उन्हें सह लेना रोग परोपदृज्य है । १७ चलते समय, बैठे हुए या शयन में तृण घांटे आदि के शरीर में चुभने पर भी उसे सह लेना अर्थात् मन में किसी प्रकार का विकल्प न लाना तृण स्पर्श परोपदृज्य है । १८ शरीर में पसीना आदि के निमित्त से खूब मल जम गया है तो भी उद्धिग्न न होना और स्नान आदि की अभिलाषा न रखना मल परोपदृज्य है । १९ विविध प्रकार के सत्कार और आमंत्रण आदि के मिलने पर भी उससे नहीं फूलना और ऐसा न होने पर दुःखी नहीं होना सत्कारपुरस्कार परोपदृज्य है । २० प्रज्ञातिशय के प्राप्त हो जाने पर उसका गर्व न करना प्रज्ञा परोपदृज्य है । २१ विविध प्रकार की तपश्चर्या आदि के करने पर भी अवधिज्ञान आदि के न प्राप्त होने पर खेद खिन्न न होना और इसे कर्म फल मानना अज्ञान परोपदृज्य है । २२ बहुत तपश्चर्या की तब भी ज्ञान का अतिशय नहीं प्राप्त हुआ । ऐसा सुना जाता है कि अनुक मुनि को बड़े अतिशय प्राप्त हुए हैं । मालूम होना है कि यह सब प्रलापमात्र है । यह प्रवृत्त्या ही निष्फल है । यदि इसमें कुछ भी मार होता तो मुके पैसा माहात्म्य क्या नहीं प्राप्त होता इत्यादि प्रकार से अभ्रष्टा न होने देना और जिनोदित मार्ग में दृढ़ भ्रष्टा गन्धना अदर्शन परोपदृज्य है ।

इन पाँच पदीयों पर विजय पाने में कर्मों का संवर होता है ॥ ८-१७ ॥

चारित्र्य के भेद—

सामायिकच्युदोपस्थापनापरिहारविशुद्धिद्वयममाम्पराय-
धाख्यातमिति चारित्र्यम् ॥ १८ ॥

सामायिक, छेदोपस्थापना, परिहारविशुद्धि, सूत्रममाम्पराय और यथाख्यात यह पाँच प्रकार का चारित्र्य है ॥ १८ ॥

संयत की कर्मों के निवारण करने के लिए जो अन्तरङ्ग और बहिर्ङ्ग प्रवृत्ति होती है वह चारित्र्य है। यह परिणामों की विशुद्धि के तारतम्य की अपेक्षा से और निमित्तभेद से पाँच प्रकार का वर्तताया है। विशेष मुतासा इस प्रकार है—

सामायिक में समय रान्द का अर्थ है सम्यक्स्थ, ज्ञान, संयम और तप इनके साथ ऐक्य स्थापित करना। इस प्रकार आत्मपरिणामों की वृत्ति बनाये रखना ही सामायिक है। तात्पर्य यह है कि राग और द्वेष का निरोध करके सब आवश्यक कर्तव्यों में समताभाव बनाये रखना ही सामायिक है। इसके नियतकाल और अनियतकाल ऐसे दो भेद हैं। जिनका समय निश्चित है ऐसे स्वाध्याय आदि नियतकाल सामायिक है और जिनका समय निश्चित नहीं है ऐसे ईर्यापथ आदि अनियतकाल सामायिक है। जैसे गृहिसाध्वत सब प्रती का मूल है वैसे ही सामायिक चारित्र्य सब चारित्र्यों का मूल है। “मैं सब सावधयोगसे विरत हूँ” इस एक व्रत समावेश हो जाने से एक सामायिक व्रत माना है और वही एक ही पाँच या अनेक भेद रूप से विवक्षित होने के कारण छेदोपस्थाना चारित्र्य कहलाता है।

इन्हें प्रथम इन्द्रियाधिक नय का और दूसरा पर्यायाधिक नय का विशेष है। उत्तरतः इन्हें अनुष्ठानकृत कोई भेद नहीं है। केवल विवेकानेद से ये दो चारित्र हैं।
 जो तीस वर्ष तक सुखपूर्वक घर में रहा, अनन्तर दोहा लेकर चित्तने तीर्थकरके पादमूल में प्रत्याख्यानपूर्वक अभ्य-
 यन किया उसे परिहारविशुद्धिचारित्र की प्राप्ति होगी है। प्राणियों की हिंसा का परिहार होने से यह चारित्र विशुद्धि को प्राप्त होता है इसलिए परिहारविशुद्धिचारित्र श्रेष्ठता है।

चित्तने क्रोध आदि अन्य कषायों का तो उदय होता नहीं किन्तु केवल अति सूक्ष्म लोभ का उदय होता है वह नूतनतान्मराय चारित्र है। यह केवल दसवें गुरु-
 नयन में होता है।

चित्तने क्रिती भी कषाय का उदय न होकर या तो वह उप-
 शान्त रहता है या हीन वह यथाख्यात चारित्र है। यह ग्यारहवें गुरुस्थान से होता है।
 यह पाँचों प्रकार का चारित्र आत्मा की स्थिरता का कारण होने से संवर का प्रयोजक है ॥ १८ ॥

तैत्तिरीय का दर्शन—

अनशानावनौर्दपशुचिपरिमंख्यानरत्तपरित्यागविविक्तशय्या-
 चनरायकलेरा वासं तपः ॥ १९ ॥

शायचित्तमिनयर्बेसाहृष्यस्याध्यापय्युत्तर्गध्यानान्युत्तरम् ॥

अनशन, अपनौर्दप, शुचिपरित्याग, रत्तपरित्याग, विविक्तशय्या-
 तन और वायकलेरा यह छ प्रकार का उत्तम तप है।

प्रायश्चित्त, विनय, वैयासृत्य, स्वाध्याय, ज्युत्सर्ग और ध्यान तत्त्वः प्रकार का आभ्यन्तर तप है।

विषयों से मन को हटाने के लिए और राग द्वेष पर विजय प्राप्त करने के लिए जिन जिन उपायों द्वारा शरीर, इन्द्रिय और मन को तपाया जाता है अर्थात् इन पर विजय प्राप्त की जाती है वे सभी उपाय तप हैं। इसके बाह्य और आभ्यन्तर ऐसे दो भेद हैं। जिनमें बाह्य द्रव्य की अपेक्षा होने से जो दूसरों को दोष पड़े वह बाह्य तप है। तथा इसके विपरीत जिसमें मानसिक क्रिया की प्रधानता हो और जिसमें बाह्य द्रव्यों की प्रधानता न होने से जो सबको न दोष पड़े वह आभ्यन्तर तप है। यह तप का फल मुख्यतया आभ्यन्तर तप की पुष्टि करना है क्योंकि ऐसा कायक्लेश जिससे मनोनिप्रद नहीं होता तप नहीं है। इनमें से प्रत्येक के छह छह भेद हैं जिनका नव निर्देश सूत्रकार ने स्वयं किया है।

अशन अर्थात् भोजन का त्याग करना अनशन है। यह संयम की पुष्टि, राग का उच्छेद, कर्मका विनाश और ध्यान

ब्रह्म तप

को प्राप्ति के लिये किया जाता है। २ भूखसे कम

खाना अवमोदयं तप है। मुनि का उत्कृष्ट आहार वत्तोस प्राप्त होता गया है इससे कम खाना अवमोदयं है। यह संयम को जगृत् रखने, दोषों के प्रशम करने और सन्तोष तथा स्वाध्याय आदि की सिद्धि के लिये धारण किया जाता है। ३ एक घर या एक गली में आहार की विधि मिलेगी तो आहार लूंगा अन्यथा नहीं इत्यादि रूप से वृत्ति का परिसंख्यान करना वृत्तिपरिसंख्यान तप है। यह चित्त वृत्ति पर विजय पाने और आसक्ति को कम करने के लिये धारण किया जाता है। ४ पी आदि शुष्य रसों का त्याग करना रस परित्याग तप है। यह इन्द्रियों और निद्रा पर विजय पाने तथा मुख्यपर्वक स्वाध्याय की सिद्धि के लिये धारण किया जाता है। ५ एकान्त शून्य घर आदि में सोना

वाचनापृच्छनानुप्रेक्षाभ्यायधर्मोपदेशाः ॥ २५ ॥

वासाभ्यन्तरोपप्योः ॥ २६ ॥

ध्यान से पहले के आभ्यन्तर तर्कों के अनुक्रम से नौ, चार, दस, पांच और दो भेद हैं ।

आलोचन, प्रतिक्रमण, तदुभय, विवेक, व्युत्सर्ग, तप, छेद, परिहार और उपस्थापन यह नव प्रकारका प्रायश्चित्त है ।

ज्ञान विनय, दूरान विनय, पारित्र विनय और उपचार विनय ये चार विनय हैं ।

आचार्य, उपाध्याय, तपस्वी, शीघ्र, ग्लान, गण, कुत्र, तप, सधु और मनोसह इनकी वैयावृत्त्य के भेद से दस प्रकार का वैयावृत्त्य है ।

वाचना, पृच्छना, अनुप्रेक्षा, आभ्याय और धर्मोपदेश ये पांच प्रकार के स्वाध्याय हैं ।

वाह्य और आभ्यन्तर उपाधि का त्याग यह दो तरह का व्युत्सर्ग है ।

आगे चल कर ध्यान का विचार विस्तार से करनेवाले हैं इसलिये यहाँ हमके भेदों का न गिना कर शेष आभ्यन्तर तर्कों के भेद गिनाये गये हैं । अब अनुक्रम से उनका विस्तृत विचार करते हैं जो निम्न प्रकार है—

१ गुरु के सामने शुद्धभाव से आत्मोचना सम्बन्धी दस दोषों की जाँच-पूछ कर अपन दोष का निवेदन करना आलोचन है । २ तप कर अपन दोष का निवेदन करना आलोचन है । ३ विवेक गये अपराध के प्रति 'मेरा दोष मिट्या है गुरु से ऐसा निवेदन करके पुन वैसे दोषों से बचते रहना प्रतिक्रमण है । ४ आलोचन और प्रतिक्रमण इन दोनों का एक साथ करना तदुभय है । यद्यपि प्रतिक्रमण नाम का प्रायश्चित्त भी आलोचनपूर्वक ही होता है तथापि प्रतिक्रमण और तदुभयमें अन्तर है । प्रतिक्रमण

जिनकी वैद्यावृत्त्य की जाती है वे दस प्रकार के हैं। यथा—१
 वैद्यावृत्त्य के दस भेद जिनका मुख्य काम प्रती का आचरण करना है वे
 आचार्य कहलाते हैं। २ जिनसे मोक्षोपयोगी शास्त्रों
 का अभ्यास किया जाता है वे उपाध्याय कहलाते हैं। ३ जो महो-
 वास आदि बड़े और कठोर तप करते हैं वे तपस्वी हैं। ४ जो शिवा
 लेनेवाले हों वे शैव हैं। ५ रोग आदि से जिन का शरीर हाँट हो वे
 ग्लान हैं। ६ स्थविरों की सन्तति गण है। ७ दीक्षा देनेवाले
 आचार्यों की शिष्य परम्परा कुल है। ८ जो चारों वर्ण के रहे
 हैं ऐसे भ्रमणों का समुदाय संघ है। ९ जो चिरकाल से प्रपञ्चाधारी
 हों वे साधु हैं। १० जिनका जनता में विशेष आदर सत्कार होता है
 वे मनोज्ञ हैं। ये दस प्रकार के साधु हैं जिनकी शरीर द्वारा व अन्य
 प्रकार से वैद्यावृत्त्य करनी चाहिये ॥ २४ ॥

१ धन्य, अर्थ या दोनों का निर्दोष रीति से पाठ लेना वाचना है।
 आचार्य के दस भेद २ शिवा को दूर करने के लिये या विशेष निर्णय करने
 के लिये वृच्छा करना वृच्छना है। ३ पड़े हुए पाठ
 का मन से अभ्यास करना अर्थात् उसका पुनः पुनः मन से विचार
 करते रहना अनुप्रेक्षा है। ४ जो पाठ पढ़ा है उसका शुद्धतापूर्वक पुनः
 पुनः उच्चारण करना आम्नाय है। ५ धर्म क्या करना धर्मोपदेश है ॥ २५ ॥

शरीर आदि में अहंकार और ममकार भाव के होने पर उसका
 त्याग करना व्युत्सर्ग है। यह त्यागने योग्य वस्तु बाह्य और आध्यन्तर
 के भेद से दो प्रकार का है। इसमें व्युत्सर्ग भी दो
 प्रकार का हो जाता है। जो मकान, भोजन, धन और
 बाह्य आदि जुड़े हैं पर उनमें अपना ममता नहीं हुई है वे बाह्य व्युत्सर्ग
 हैं और आत्म के अंगों का त्याग करने वाले व्युत्सर्ग हैं वे आध्यन्तर
 व्युत्सर्ग हैं। व्युत्सर्ग में इन दोनों प्रकार के व्युत्सर्गों का त्याग
 होता है इसीलिये व्युत्सर्ग दो प्रकार का है ॥ २६ ॥

ध्यान का वर्णन—

उत्तमसंहननस्यैकाग्रचित्तानिरोधो ध्यानमान्तर्मुहूर्तात् ॥२७॥

उत्तम संहननवाले का एक विषय में चित्तवृत्ति का रोकना ध्यान है जो अन्तर्मुहूर्त तक होता है।

यहाँ ध्यान का अधिकारी, उसका स्वरूप और काल इन तीन बातों का उल्लेख किया गया है। यद्यपि ध्यान सब संसारो जीवों के होता है इसलिये इस दृष्टि से विचार करने पर प्रस्तुत सूत्र की रचना उपयुक्त प्रतीत नहीं होती किन्तु यहाँ पर प्रशस्त ध्यान की प्रधानता से इस सूत्र की रचना हुई है ऐसा समझना चाहिये।

संहनन छद्म है उनमें से वर्ज्यभनाराच संहनन, वज्र नाराचसंहनन और नाराचसंहनन ये तीन उत्तम संहनन हैं। प्रस्तुत सूत्र में उत्तम संहननवाले के ध्यान बतलाया है इसका यह अभिप्राय है कि उत्तम संहननवाला ही ध्यान का अधिकारी है क्योंकि चित्त को स्थिर करने के लिये आवश्यक शरीर बल अपेक्षित रहता है जो उक्त तीन संहननवालों के सिवा अन्य के नहीं हो सकता।

शंका—उक्त तीन संहननों के सिवा शेष संहननवाले जीवों के जो ध्यान होता है वह क्या वास्तव में ध्यान नहीं है ?

समाधान—ध्यान तो वह भी है पर यही उपशानभ्रंश या क्षणिक-भ्रंश पर चढ़ने की पात्रता रखनेवाले जीव के ध्यान को अपेक्षा से वर्णन किया है, क्यों कि सबर और निजरा के उक्त में ऐमं हं योग्यतावाले प्राण के ध्यान अपेक्षित है। इस सूत्र में तीन उत्तम संहननों में से किता एक संहननवाले को ध्यान का अधिकारी बतलाया है।

उक्त सूत्र का अर्थ है—उत्तम संहननवाले का ध्यान ही ध्यान माना जाता है।

चिन्ता को अनवस्थित स्वभाव बतलाया है। वह एक विषय पर
 पिरकाल तक टिकता ही नहीं, कुछ क्षण में बदलता रहता है। और
 यह बदलने का काम कभी कभी तो बुद्धिपूर्वक होता
 है अर्थात् चिन्ता को यज्ञात् अन्य विषय से हटाकर
 विवक्षित विषय में लगाया जाता है और कभी कभी अबुद्धिपूर्वक भी
 होता है, अर्थात् स्वभावतः मन एक विषय पर न टिककर बिना प्रयोजन
 के ही दुनिया की बातें सोचा करता है। पर चित्त की इस प्रवृत्ति
 से लाभ नहीं, अतः बड़े प्रयत्न के साथ उसे अन्य अशेष विषयों से
 हटाकर किसी एक उपयोगी विषय में स्थिर रखना ही ध्यान है। चित्त
 छायास्व जीव के ही पाया जाता है, क्योंकि छायापशमिक ज्ञान का
 सद्भाव वहीं तक बतलाया है, इसलिये वास्तव में ध्यान बारहवें गुण-
 स्थान तक ही होता है। तेरहवें व चौदहवें गुणस्थान में ध्यान का
 चक्षुस्त्र केवल उपचार से किया है।

कोई भी ध्यान अधिक से अधिक अन्तर्मुहूर्त काल तक ही रहता
 है इसके बाद चित्तवृत्ति की धारा ही बदल जाती है, अतः ध्यान का
 काल अन्तर्मुहूर्त से अधिक नहीं बनता है। लोक में

नहीं होती, क्योंकि ऐसी समाधि एक प्रकार की बेहोशी ही है जिसमें
 सुषुप्ति के समान मन काम नहीं करता। पुराण ग्रन्थों में भी 'बाहुवलि
 ने एक वर्ष तक लगातार ध्यान किया' इत्यादि उल्लेख आते हैं सो उनका
 अभिप्राय इतना ही है कि इनने दिन उनका वाक्य प्रवृत्ति बन्द रही।
 मानसिक वृत्ति में उनके भी अन्तर्मुहूर्त के बाद अनन्तर बदल होता
 रहा है ॥ २७ ॥

ध्यान के भेद और उनकी कत—

आर्तरीद्रधर्म्यशुक्लानि ॥ २८ ॥

परे मोक्षहेतु ॥ २९ ॥

आर्त, रीद्र, धर्म्य और शुक्ल ये ध्यान के चार भेद हैं।

उनमें से पर अर्थात् अन्त के दो ध्यान मोक्ष के हेतु हैं।

१ अत का अर्थ दुःख है। जिसके होने में दुःख का श्रेय या तीव्रता निमित्त है वह आर्तध्यान है। २ रीद्र का मतलब क्रूर परिणामों से है। जो क्रूर परिणामों के निमित्त से होता है वह रीद्र ध्यान है। ३ जो शुभ राग और सदाचरण का पोषक है वह धर्म्यध्यान है और ४ मन की अत्यन्त निर्मलता के होने पर जो एकाग्रता होती है वह शुक्ल ध्यान है। इस प्रकार ये चार ध्यान हैं। इनमें से अन्त के दो ध्यान मोक्ष अर्थात् जीवन की विशुद्धि के प्रयोजक हैं इसलिये ये ध्यान बढ़ाते हैं और प्रारम्भ के दो ध्यान संसार के कारण होने से दुष्प्रान्त पड़े जाते हैं ॥ २८-२९ ॥

आर्तध्यान का नित्यपण—

आर्तमननोऽस्य सुप्रयोगे तद्विप्रयोगाय सृतिमन्वा-

हारः ॥ ३० ॥

विपरीतं मनोऽस्य ॥ ३१ ॥

वेदनायाध ॥ ३२ ॥

निदानं च ॥ ३३ ॥

तद्विपरिवर्तनाद्विपरिवर्तनं ॥ ३४ ॥

आर्तध्यान का प्रयोग—

१. आर्तध्यान का प्रयोग—

प्रिय वस्तु के वियोग होने पर उसकी प्राप्ति के लिये सतत चिन्ता करना दूसरा आर्तध्यान है।

वेदना के होने पर उसके दूर करने के लिये सतत चिन्ता करना तीसरा आर्तध्यान है।

आगामी विषय की प्राप्ति के लिये निरन्तर चिन्ता करना चौथा आर्तध्यान है।

वह आर्तध्यान अविरत, देशविरत और प्रवृत्तसंस्त जगत् के होता है।

पूर्वोक्त चार ध्यानों में से यहाँ आर्तध्यान के भेद और उनके स्वानुद्भूत विचार किया गया है। जैसा कि हम पहले जित्त आये हैं कि आर्तध्यान का मुख्य आधार पीड़ा है। वह पीड़ा अनिष्ट वस्तु का संयोग, इष्ट वस्तु का वियोग, प्रतिकूल वेदना और आगामी भोगाभ्यास इन चार कारणों में से किसी एक के निमित्त से हुआ करती है इसलिये निमित्त भेद से इस ध्यान के चार भेद हो जाते हैं।

१ जो वस्तु अपने को अप्रिय है उसका संयोग होने पर उक्त पीड़ा से व्याकुल होकर उस वस्तु के वियोग के लिये सतत चिन्ता करना अनिष्ट संयोगज आर्तध्यान है। २ पुत्रादि इष्ट वस्तु का विरोध हो जाने पर उसकी प्राप्ति के लिये निरन्तर चिन्ता करते रहना इष्ट वियोगज आर्तध्यान है। ३ शारीरिक व मानसिक किसी भी प्रकार की पीड़ा के होने पर उसके दूर करने के लिये सतत चिन्ता करते रहना वेदना नामक आर्तध्यान है और ४ आगामी भोगों की प्राप्ति के लिये चिन्ता करते रहना निदान आर्तध्यान है। ये आर्तध्यान प्रारम्भ के दस गुणस्थानों तक हो सकते हैं। उनमें भी निदान आर्तध्यान प्रमत्तसंयत गुणस्थान में नहीं होता क्योंकि भोगाकांक्षा की भावना के होने पर सर्वधिरति का त्याग हो जाता है। २०-२४ ॥

केमें हो इस विषय में मान विचार करना अत्यन्त आवश्यक है।
 ३. इन्द्र, अश्वि, वायु और आग्नि इनको अपने-अपने देवों के
 देवों है इसका सङ्गत विचार करना विषय-विचार-धर्म-ध्यान है। ४. लोक
 के आकार और उनके मूल्य के विचार में अपने विचारों को अपने
 संग्रह-विचार-धर्म-ध्यान है। ये धर्म-ध्यान के चार भेद हैं। ये क्रि-
 रत, देश-पितृ, प्रमत्तमय और अमत्तमय चारों के सम्बन्ध हैं।
 तात्पर्य यह है कि भक्ति आगे-इसके पहले-पहले धर्म-ध्यान होगा है
 और भक्ति आगे-इसके समय में शुद्धि-ध्यान होगा है ॥ ३५ ॥

शुद्ध ध्यान का विधान—

शुद्धे चाद्ये पूर्वोदः ॥ ३७ ॥

परे केरत्तिनः ॥ ३८ ॥

पृथक्त्ववितर्क, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपातिव्युत्तरतत्त्वानिवर्तानि।
 श्रैक्ययोगकाययोगायोगानाम् ॥ ४० ॥

एकाध्वे तस्मिन्निर्वाचारे पूरे ॥ ४१ ॥

अन्विचारे द्वितीयम् ॥ ४२ ॥

विचारे तृतीयम् ॥ ४३ ॥

विचारोऽध्वेऽन्योन्ययोगसंक्रान्तिः ॥ ४४ ॥

आदि के दो शुद्ध ध्यान पूर्व विद के होते हैं।

बाद के दो केवल के होते हैं।

पृथक्त्ववितर्क, एकत्ववितर्क, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति और व्युत्तर-
 तत्त्वानिवर्तानि ये चार शुद्ध ध्यान हैं।

ये कम से तीन योग बने, एक योग बने, काययोग बाह्य और
 अयोग के रूप हैं।

अन्य ध्यानों के समान शुद्धध्यान के भी चार भेद किये गये हैं।

भेद जिनके क्रम से ये नाम हैं—पृथक्त्ववितर्कबीचार,
एकत्ववितर्कअबीचार, सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति और व्यु-
परतक्रियानिवर्ति ।

प्रथम दो शुद्धध्यान पूर्वधारी के होते हैं । इसी से वे एकत्वबी-
चार और सवितर्क अर्थात् अतद्विज्ञान सहित कहे गये हैं । तथापि इनमें इतना
अन्तर है । वह यह कि प्रथम में पृथक्त्व अर्थात् भेद है और दूसरे में
एकत्व अर्थात् अभेद है । इसी तरह प्रथम में बीचार अर्थात् अ-
व्ययन और योग का संक्रम है जब कि दूसरा बीचार से रहित है ।
इसी कारण से इन ध्यानों के नाम क्रमशः पृथक्त्ववितर्कबीचार और
एकत्ववितर्कअबीचार रखे गये हैं । तथा तीसरा ध्यान सूक्ष्म क-
योग के समय और चौथा ध्यान क्रिया अर्थात् योग क्रिया के उपर-
हो जाने पर होता है । इसी से इनके नाम क्रमशः सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति
और व्युपरतक्रियानिवर्ति रखे गये हैं । यह इनके नामकरण की सार्थ-
कता है । अब इनका स्वरूप और कार्य बतलाते हैं—

जब उपराम धैर्यो या धृपक धैर्यो पर आरोहरण करनेवाला कोई
पृथक्त्ववितर्कबीचार एक पूर्वज्ञानधारी मनुष्य अतद्विज्ञान के बल से किसी
भी परमाणु आदि जब या आत्मरूप चेतन द्रव्य का
चिन्तन करता है और ऐसा करते हुए वह उसका द्रव्यास्तिक दृष्टि से
या पर्यायास्तिक दृष्टि से चिन्तन करता है । द्रव्यास्तिक दृष्टि से चिन्त-
न करता हुआ पुद्गलादि विविध द्रव्यों में किस दृष्टि से सम्भव है
और इनके अवान्तर भेद भी किस प्रकार से हो सकते हैं इत्यादि बातों
का विचार करता है । पर्यायास्तिक दृष्टि से विचार करता हुआ वह
उनकी वर्तमानकाज्ञान विविध अवस्थाओं का विचार करता है । और
अतद्विज्ञान के आधार में कभी यह जाब किसी एक द्रव्यरूप अर्थ पर से
दूसरे द्रव्य रूप अर्थ पर, एक द्रव्यरूप अर्थ पर से किसी एक पर्याय-

रूप अर्थ पर, एक पर्यायरूप अर्थ पर से दूसरे पर्यायरूप अर्थ पर या एक पर्यायरूप अर्थ पर से किसी एक द्रव्यरूप अर्थ पर ज्ञानाधारा को संक्रमित करके चिन्तन के लिये प्रवृत्त होता है। इसी प्रकार कभी अर्थ पर से शब्द पर और शब्द पर से अर्थ पर या किसी एक शब्द पर से दूसरे शब्द पर चिन्तन के लिये प्रवृत्त होता है। तथा ऐसा करता हुआ यह कभी मनोयोग आदि तीन में से किसी एक योग का आलम्बन लेता है, और फिर उसे छोड़ कर अन्य योग का आलम्बन लेता है तब उसके होनेवाला यह ध्यान पृथक्त्वविवर्तवोचार कहलाता है। तात्पर्य यह है कि इस ध्यान में विवर्त अर्थात् क्षुब्धज्ञान का आलम्बन लेकर विविध दृष्टियों से विचार किया जाता है इसलिये तो यह पृथक्त्वविवर्त हुआ और इसमें अर्थ, व्यञ्जन तथा योग का संक्रमण होता रहता है इसलिये यह वोचार हुआ; इस प्रकार इस ध्यान का पूरा नाम पृथक्त्वविवर्तवोचार पड़ा है। इस ध्यान द्वारा यह जीव मुख्य रूपसे चारित्र्य मोहनीय का या तो उपशान्त करता है या क्षपण और इस जीव में अन्य प्रकृतियों का भी क्षपण करता है।

तथा जब उक्त जीव क्षीणमोह गुणस्थान को प्राप्त होकर विवर्त अर्थात् क्षुब्ध के आधार से किसी एक द्रव्य या पर्याय का ही चिन्तन करता है और ऐसा करते हुए वह जिस द्रव्य, पर्याय, शब्द या योग का अवलम्बन लिये रहता है उसे नहीं बदलता है तब उक्त ध्यान एकत्वविवर्तवोचार कहलाता है। इस ध्यान द्वारा यह जीव घातिकर्म को शेष प्रकृतियों का क्षपण कर केवलज्ञान प्राप्त करता है।

शका—जब कि पृथक्त्व का अर्थ विविधता है और वोचार का अर्थ संक्रमण तब इन दोनों शब्दों को रखने का कोई आवश्यकता नहीं है इस तरह एकत्व और अवलम्बन इन दो शब्दों को रखने को

भी कोई आवश्यकता नहीं है क्योंकि इनमें से किसी एक शब्द के रने से दूसरे का काम चल जाता है ?

समाधान—विविधता तो अधिकारी भेद से भी हो सकती है। पर यहां ध्यान के आलम्बनभूत विषय और योग की विविधता की दृष्टि से ये शब्द दिये गये हैं। पृथक्त्वविवर्तक में विषय और योग दोनों में संक्रमण होता है पर एकत्वविवर्तक में ऐसा नहीं होता।

जब सर्वज्ञ देव योग निराध करते हुए दूसरे सब योगों का अभाव कर सूक्ष्म काययोग को प्राप्त होते हैं तब सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति ध्यान होता है। सब काय वर्गणाओं के निमित्त से आत्म-प्रदेशों का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द शेष रहता है इसलिये इसे सूक्ष्मक्रियाप्रतिपाति ध्यान कहते हैं।

किन्तु जब कायवर्गणाओं के निमित्त से होनेवाला आत्मप्रदेशों का अतिसूक्ष्म परिस्पन्द भी शेष नहीं रहता और आत्मा सर्वथा निष्कल्प हो जाता है तब व्युपरतक्रियानिवर्ति ध्यान होता है। उस समय किसी भी प्रकार का याग शेष न रहने के कारण इस ध्यान का उक्त नाम पड़ा है। इस ध्यान के होते ही साक्षात् वेदनीय कर्म का आसन्न रुक जाता है और अन्त में शेष रहे सब कर्म चीन हो जाने से मोक्ष प्राप्त होता है।

ध्यान में स्थिरता मुख्य है। यद्यपि पिछले सब ध्यानों में ज्ञानधारा की आपेक्षिक स्थिरता ली गई है पर इन दो ध्यानों में श्रुतज्ञान होने के कारण ज्ञानधारा की स्थिरता नहीं बन सकती, इसलिये क्रिया की स्थिरता और क्रिया के अभाव को एकरूपता की अपेक्षा से इन ध्यानों में स्थिरता प्राप्त है ॥ ३३-५४ ॥

के सबसे कम और जिनके सबसे अधिक कर्मों की निर्जरा होती है। निर्जरा का यह तरतम भाव जिन दस अवस्थाओं में पाया जाता है उनका स्वरूप निम्न प्रकार है—

१ जो दर्शनमोह का उपशम कर सम्यक्त्व को प्राप्त होता है वह सम्यग्दृष्टि है। २ जो विरताविरत नामक पाँचवें गुणस्थान को प्राप्त है वह भावक है। ३ जो सर्षविरति को प्राप्त है वह विरत है। ४ जो अनन्तानुबन्धी की विसंयोजना कर रहा है वह अनन्त वियोजक है। ५ जो दर्शनमोह को छुपाना कर रहा है वह दर्शनमोहक्षपक है। ६ उपशमधेयि पर आरुह्य प्राप्ति उपशमक कहलाता है। ७ उपशान्तमोह गुणस्थान को प्राप्त जीव उपशान्तमोह कहलाता है। ८ छपकधेयि पर आरुह्य प्राप्ति छपक कहलाता है। ९ क्षोणमोह गुणस्थान को प्राप्त जीव क्षीणमोह कहलाता है। १० और जिसमें सर्वज्ञता प्रकट हो चुकी हो वह जिन कहलाता है।

यद्यपि सम्यग्दृष्टि के सिवा शेष नौ स्थानों में अपने पूर्व पूर्व स्थान से असंख्यातगुणी निर्जरा का कम बन जाता है पर सम्यग्दृष्टि के फिससे असंख्यातगुणी निर्जरा होती है यह सूत्र में नहीं बतलाया है फिर भी यह दर्शनमोह की उपशमना का प्रारम्भ करनेवाले जीव की होनेवाली निर्जरा की अपेक्षा जानना चाहिये। आशय यह है कि दर्शनमोह की उपशमना का प्रारम्भ करनेवाले जीव के जितनी कर्म निर्जरा होती है उससे असंख्यातगुणी कर्म निर्जरा सम्यग्दृष्टि के होती है ॥ ४५ ॥

निर्ग्रन्थ के भेद—

पुलाकवकुराकुशीलनिर्ग्रन्थस्नानकाः निर्ग्रन्थाः ॥४६॥

पुलाक, वकुरा, कुशाल, निर्ग्रन्थ और स्नानक ये पाँच प्रकार के निर्ग्रन्थ हैं।

उपाधि या ग्रन्थ ये पञ्चधावाच्य शब्द हैं। व्युत्सर्ग तप का वर्णन

करते समय इसके दो भेद यतला आये हैं—याज्ञ उपधि और आभ्यन्तर उपधि । याज्ञ उपधि में ऐश्व, वास्तु, हिरण्य, सुवर्ण, धन, धान्य दानी, दास, पुण्य और भाण्ड ये दस आते हैं तथा आभ्यन्तर उपधि से निध्यात्य, क्रोधादि पार, हास्यादि छह और तीन वेद ये पौद्गल लिये जाते हैं । जिसने इन दोनों प्रकार की उपधियों का त्याग कर दिया है वह निर्मन्थ है । यहाँ इस निर्मन्थ के तरतम रूप होनेवाले भावों की अपेक्षा पाँच भेद किये गये हैं जिनका स्वरूप नीचे लिखे अनुसार है—

१ जो उत्तर गुणों को उत्तमता से नहीं पालते किन्तु मूल गुणों में भी पूर्णता को नहीं प्राप्त हैं वे पुलारु निर्मन्थ हैं । पुलारु पयाल को कहते हैं । वह जैसे सारभाग रहित होता है वैसे ही उन निर्मन्थों को जानना चाहिये । २ जो प्रवों को पूरी तरह पालते हैं किन्तु शरीर और वपस्वरणों को संस्कारित करते रहते हैं, ऋद्धि और यश की अभिजाया रखते हैं, परिवार से लिपटे रहते हैं और मोह जन्य दांप से युक्त हैं वे बहुश निर्मन्थ हैं । ३ कुशाल निर्मन्थ दो प्रकार के हैं—प्रतिसेवनाकुशाल और कपायकुशाल । जिनकी परिग्रह से आसक्ति नहीं घटी है, जो मूलगुणों और उत्तरगुणों को पालते हैं तो भी कदाचिन् उत्तरगुणों का विराधना कर लेते हैं वे प्रतिसेवनाकुशाल निर्मन्थ हैं । जो अन्य कपायों पर विजय पा कर भी संयतन कपाय के आधीन हैं, वे कपायकुशाल निर्मन्थ हैं । ४ जिन्होंने रागद्वेष का अभाव कर दिया है और अन्तमुहूर्त में जो केवलज्ञान को प्राप्त करने हैं वे निर्मन्थ निर्मन्थ हैं । ५ और जिन्होंने सर्वज्ञता को पा लिया है वे स्नातक निर्मन्थ हैं ॥ ४६ ॥

आ ४ ती ३११ 'नमः' का १४११ वचन—

नमः प्रथमतः सेवनात्तदलिङ्गलेखीप गदन्धानविह्वलः न

जीव पद्मन योग का अभाव करता है और तत्पश्चात् शेष बचे चार कर्मों की समस्त निर्जरा करता है तब इसे मोक्ष प्राप्त होता है क्योंकि विजातीय द्रव्य से सम्बन्ध छूट कर आत्मा का निर्मल आत्म स्वरूप में स्थित हो जाता ही तो मोक्ष है ॥ २ ॥

मोक्ष होते समय और विषय वस्तुओं का अभाव होता है उनका निर्दोष—

औपशमिकादिभव्यत्वानां च ॥ ३ ॥

अन्यत्र केवलसम्यक्त्वज्ञानदर्शनसिद्धत्वेभ्यः ॥ ४ ॥

तथा औपशमिक आदि भावों और भव्यत्व भाव के अभाव होने से मोक्ष होता है ।

पर केवल सम्यक्त्व, केवलज्ञान, केवल दर्शन और सिद्धत्व भाव का अभाव नहीं होता ।

मोक्ष प्राप्ति में जैसे पौद्गलिक कर्मों का अत्यन्त अभाव आवश्यक है वैसे ही कुछ अन्य भावों का अभाव भी आवश्यक है । यहाँ ऐसे भावों का गिनती कराते हुए औपशमिक भाव और भव्यत्व भाव इनका तो नामोल्लेख किया है किन्तु शेष भावों का अभाव वस्तुतः के लिये औपशमिक के आगे आदि पर दे दिया है । अब देखना यह है कि वे सब भाव कितने हैं और क्यों उनका अभाव मोक्षमें आवश्यक है । कुल भाव पाँच प्रकार के गिनाये हैं—औपशमिक, क्षादिक, क्षायोपशमिक, औद्दयिक और पारिणामिक । इनमें से औपशमिक, क्षायोपशमिक और औद्दयिक ये भाव कर्मों के सद्भाव में हो होते हैं, क्योंकि औपशमिक भावों में कर्मों का सत्ता में मौजूद रहना क्षायोपशमिक भावों में किन्हीं का सत्ता में रहना और किन्हीं का अनुभूत या किन्हीं का परमुक्त उदय होना तथा औद्दयिक भावों में कर्मों का उदय होना आवश्यक है अब जब कि कर्मों का सत्ता अभाव हो गया तो इनके सद्भाव में रहनाते ये भाव किमा का दानन में नहीं हो सकते यह



धर्मास्तिहायभावात् ॥ ८ ॥

सब कर्मों का वियोग होने के बाद ही मुक्त जीव लोक के अन्त तक ऊपर जाता है ।

पूर्व प्रयोग से, संग का अभाव होने से, वन्दन के टूटने से और वैसा गमन करना स्वभाव होने से (मुक्त जीव ऊपर जाता है ।)

धुमाये गये कुम्हार के चक्र के समान, लेप से मुक्त हुई तूँबों के समान, अण्ड के पौत्र के समान और अग्नि की शिखा के समान—

धर्मास्तिहाय का अभाव होने में मुक्त जीव लोकान्त से और ऊपर नहीं जाता ।

मुक्त होने के पड़ने जीव कर्मों से बंधा था इसलिए उसकी सारी क्रिया कर्मों के उदयानुसार होती थी, किन्तु कर्मों में मुक्त होने के बाद वह क्या करता है ? कहाँ रहता है इत्यादि प्रश्न होते हैं इन्हीं प्रश्नों का हेतु और दृष्टान्तपूर्वक यहाँ उत्तर दिया गया है—

कर्मों से मुक्त होते ही जीव ऊपर लोक के अन्त तक गति करता है और फिर वहाँ ठहर जाता है । बात यह है कि मुक्ति मनुष्यगति से ही होती है अन्य गति से नहीं और मनुष्यों का सञ्चार दाईं द्रोप और उनके बीच में आये हुए दो समुद्रों में पाया जाता है । इस समस्त क्षेत्र का विदग्ध पेंताक्षीस लाख योजन है । लोक भी, जहाँ मुक्त जीव रहते हैं, इतना ही ठीक इसके ऊपर है, इसलिये मुक्त होते ही जीव ठीक अपनी सीध में ऊपर चला जाता है और उसके सबसे ऊपर के आत्मप्रदेश लोक के अन्तिम प्रदेशों से जा लगते हैं । मुक्त जीव को यह लोकान्तप्रापिणी गति क्यों होता है इसमें सूत्रकार ने चार हेतु और उन हेतुओं की पुष्टि में चार उदाहरण दिये हैं । उनका मुलात्ता निम्न प्रकार है—

१ एक तो मुक्त जीव पूर्व प्रयोग से गति करता है । पूर्व प्रयोग का

बारह बातों द्वारा सिद्धों का विशेष वर्णन—

क्षेत्रकालगतिलिङ्गतीर्थचारित्रप्रत्येकबुद्धबोधितज्ञानावगाहना-
न्तरसंख्याल्पबहुत्वतः साध्याः ॥ ९ ॥

क्षेत्र, काल, गति, लिङ्ग, तीर्थ, चारित्र, प्रत्येक बोधित, बुद्धबोधित, ज्ञान, अवगाहना, अन्तर, संख्या और अल्पबहुत्व इन बारह बातों द्वारा सिद्ध जीव विभाग करने योग्य हैं ।

सब सिद्धों का स्वरूप एकसा होता है, इसकी अपेक्षा उनमें कोई भेद नहीं है । इसलिये जिन बारह बातों को लेकर यहाँ विचार करने-वाले हैं उनकी अपेक्षा तत्त्वतः सिद्धों में कोई भेद नहीं होता, फिर भी इस विचार से उनके अतीत जीवन के सम्बन्ध में और यथा सम्भव वर्तमान जीवन के सम्बन्ध में बहुत कुछ जाना जा सकता है इसीलिये प्रथम सूत्र द्वारा सूत्रकार ने सिद्ध जीवों के सम्बन्ध में विचार करने की सूचना की है । यहाँ क्षेत्र आदि बारह बातों के द्वारा विचार करते समय भूत और वर्तमान इन दोनों दृष्टियों से विचार करना चाहिये । जो नीचे लिखे अनुसार है—

वर्तमान का कथन करनेवाले नयकी अपेक्षा सभी के सिद्ध होने का

१ क्षेत्र क्षेत्र सिद्धिक्षेत्र, आत्मप्रदेश या आकाशप्रदेश है । तथा भूत का कथन करनेवाले नयकी दृष्टि से जन्म की अपेक्षा पन्द्रह कमभूमि और संहरण की अपेक्षा मनुष्यलोक सिद्ध-क्षेत्र है ।

वर्तमान का कथन करनेवाले नयकी दृष्टि से जो जिस समय में कर्मों में मुक्त होता है वही उसके मुक्त होना का काल है । तथा भूत का

कथन करनेवाले नयकी दृष्टि में अवसविणो व कर्म-पिण्डा म जन्मं दृष्ट्वा सिद्ध होते हैं । इसमें भी विशेष

विचार करने पर अवसविणो व कर्मपिण्डा म जन्मं दृष्ट्वा सिद्ध होते हैं । इसमें भी विशेष

प्रत्येक बोधित और बुद्ध बोधित दोनों सिद्ध होते हैं। जो किसी के उपदेश के बिना स्वयं अपनी ज्ञान शक्ति से ही बोध पाकर मिद्ध होते हैं वे प्रत्येक बोधित या स्वयं बोधित कहलाते हैं और जो अन्य ज्ञानी से बोध प्राप्त कर सिद्ध होते हैं वे बुद्धबोधित कहलाते हैं।

वर्तमान दृष्टि से सिक केवलज्ञानी ही सिद्ध होते हैं। भूत दृष्टि से दो, तीन और चार ज्ञानवाले भी सिद्ध होते हैं। दो से मति और भूत ये दो ज्ञान लिये जाते हैं। तीन से मति, भूत और अवधि या मति, भूत और मनःपर्यय ये तीन ज्ञान लिये जाते हैं और चार से मति, भूत, अवधि और मनःपर्यय ये चार ज्ञान लिये जाते हैं।

अवगाहना का अर्थ है आत्म प्रदेशों में व्याप्त कर अमुरु आकार से स्थित रहना वर्तमान दृष्टि से जिसका जो चरम शरीर है उससे कुछ न्यून अवगाहना से सिद्ध होते हैं। भूतदृष्टि से जघन्य, उत्कृष्ट और मध्यम जिसे जो अवगाहना प्राप्त हो उसमें सिद्ध होते हैं। जघन्य अवगाहना कुछ कम साढ़े तीन अरत्ति (हाथ) प्रमाण है, उत्कृष्ट अवगाहना पाँच सौ पच्चीस धनुष प्रमाण है और मध्यम अवगाहना अनेक प्रकार की है।

मिद्ध दो प्रकार के होते हैं—एक निरन्तर सिद्ध और दूसरे सान्तर सिद्ध। प्रथम समय में किसी एक के सिद्ध होने पर तदनन्तर दूसरे समय में जब कोई मिद्ध होता है तो उसे निरन्तर सिद्ध करते हैं और जब कोई लगातार सिद्ध न होकर कुछ अन्तराल से मिद्ध होता है तब उसे सान्तर सिद्ध कहते हैं। निरन्तर सिद्ध होने का जघन्य काल दो समय और उत्कृष्ट काल आठ समय है। तथा सान्तर सिद्ध होने का जघन्य अन्तर एक समय और

